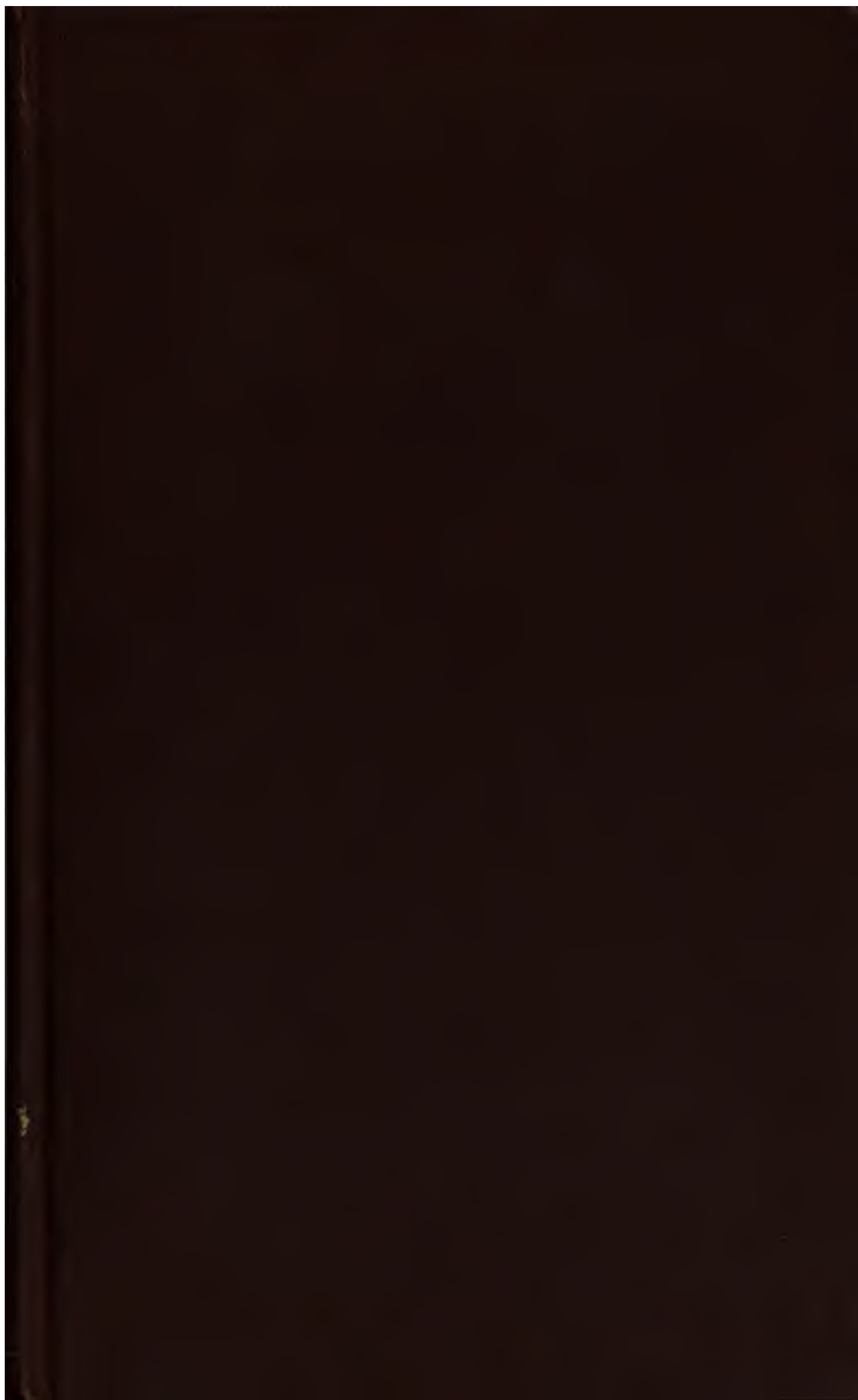
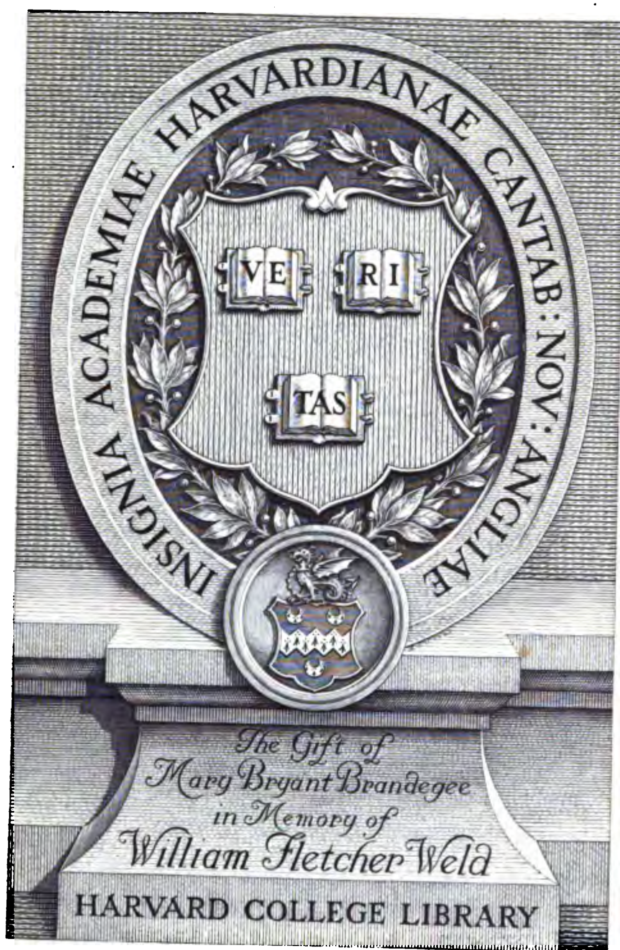



INSIGNIA ACADEMIAE HARVARDIANAE CANTAB: NOV: ANGLIAE
VE RI
TAS
The Gift of
Mary Bryant Brandegee
in Memory of
William Fletcher Weld
HARVARD COLLEGE LIBRARY



ANTONII RICCOBONI

IN DECEM LIBROS

ETHICORUM ARISTOTELIS

AD

NICOMACHUM COMMENTARII;

ADHIBITA IN

OBSCURIORIBUS LOCIS PRÆCLARISSIMA DOCTRINA SUMMI NOSTRORUM TEMPORUM PHILOSOPHI

FRANCISCI PICCOLIMINEI,

EX EJUS

UNIVERSA PHILOSOPHIA DE MORIBUS.

OXONII:

PROSTANT VENALES APUD D. A. TALBOYS.

MDCCCXXI.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM PRIMUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber primus Ethicorum Aristotelis dividitur in novem partes; quarum prima proponit agendum de summo bono, seu felicitate cap. 1. 2. et 3. secunda refutat aliorum de felicitate opiniones cap. 4. 5. et 6. tertia universe declarat, et definit felicitatem cap. 7. quarta aliorum dictis confirmat Aristotelis sententiam cap. 8. quinta agit de caussis felicitatis cap. 9. sexta de opinione Solonis, putantis ante obitum neminem appellari felicem posse, et de proprietatibus viri felicis cap. 10. septima de rebus posterorum, et amicorum, quæ an ad mortuos pertineant, exquiritur cap. 11. octava de laude, et honore, dum ostenditur, utrum felicitas sit ex iis, quæ laude digna existimantur, an ex iis, quæ honore, cap. 12. nona de virtute, et de facultatibus animi, ad quas pertinent virtutes, de qua virtutum materia proponitur disputandum, cap. 13.

IN CAPUT I.

Primo loco, ut probet bonum expeti ab omnibus, nominat Philosophus quatuor, artem, methodum (quam alii docendi, vel discendi rationem alii doctrinam, alii scientiam appellant) actionem, et præelectionem, quam alii vocant electionem, cum tamen electio animalibus quoque ratione carentibus conveniat: præelectio vero tantum animalibus ratione utentibus congruat: alii studium, et institutum, quod latius patet: alii propositum, quod dicitur de fine, cum præelectio sit eorum, quæ pertinent ad finem, ut traditum est lib. 3. Ethicorum: alii voluntatem: quæ tamen eodem lib. 3. distinguitur a præelectione: alii consilium, quod etiam eodem libro dicitur esse aliud, quam ipsa præelectio. Nos cum Carolo Sigonio, et aliis viris doctis, præsertim ubi magis servanda est vocabulorum proprietas, quam Ciceroniana elegantia, Græcæ linguæ imitationem amavimus. Ars autem accipitur duobus modis; primum pro habitu rerum efficiendarum, lib. 6. Ethicorum: deinde pro observatione caussæ, quamobrem in aliqua actione finis obtineatur, vel non obtineatur: intueri enim et contemplari talem caussam, traditum est in principio

Rhetoricæ esse munus artis. Hoc autem in loco habet primam significationem, et omnem artem denotat operosam. Methodus ab Eustratio clarissimo Aristotelis explicatore, definitur, ut sit habitus viam muniens cum ratione. Et videtur hic significare scientiam cum etiam inferius pro methodis nominentur scientiæ. Quamquam Petrus Victorius aliud intelligit, scribens sic; "Animadvertendum autem, quod ab Argyropilo adnotatum hic est, usum esse auctorem ordine præpostero: sic enim locutus est: methodus namque antecedit artem, et scientiam: quamvis veteres Græci interpretes Aristotelis tradiderint, methodum aliquando valere idem, quod ἐπιστήμη, et non solum illius ipsius scientiæ, certæque percipiendæ rationem. Hæc ille." Actio quoque apud eundem Eustratium dicitur esse actus secundum præelectionem. Et præelectio judicium de duabus, vel pluribus rebus propositis. Jam, cum hunc locum alii aliter explicent, nobis videtur illis quatuor, quæ Philosophus nominavit, omnis habitus animi significari; qui triplex est; unus efficiendi, et dicitur ars, dirigitque ad id bonum, quod efficitur: alter contemplandi, et vocatur methodus, vel scientia, atque ad verum perducit: tertius agendi, ac prudentia nominatur, ad quam actio refertur, et præelectio. Hujusmodi autem videtur esse argumentum; omnis habitus animi humani bonum appetit, ut ars, ut scientia, ut prudentia, quæ comprehendit actionem, et præelectionem. Ergo animus humanus bonum appetit. Confirmatur consequentia communi definitione boni, ut sit id, quod omnia appetunt. Victorius nominat summum bonum, addens summum de suo, Videtur tamen dubitari posse de arte venefica, aliisque pravis artibus, quæ malum appetunt: et de scientia, quæ non appetit bonum, sed verum: et de felicitate quæ est actio, et tamen non appetit bonum, sed appetitur tanquam bonum: et de præelectione furis, sacrilegi, adulteri, aliorum flagitiosorum hominum, qui non appetunt bonum, sed malum, ut furtum, sacrilegium, adulterium, flagitium. Ad primum respondet Eustratius, ut mortuus homo non est verus homo, nec eunuchus; sic malas artes non esse veras artes; Aristotelem vero loqui de veris artibus, non adumbratis. Nos putamus etiam malas artes appetere bonum, si non verum, at saltem apparens. Et respondemus ad secundum, duplex esse bonum, unum contemplandi, quod etiam verum appellatur, et appetitur a scientia, alterum agendi, quod appetitur a ceteris. Et ad tertium, etiam felicitatem appetere bonum, quatenus illud includit; vel loqui Aristotelem de actione quæ refertur ad finem, et agit propter finem, non de actione, quæ est ipse finis, et ipsum summum bonum, qualis est felicitas. Et ad quartum, etiam præelectionem furis, sacrilegi, adulteri, aliorum flagitiosorum appetere bonum, si non verum, at saltem adumbratum: decipiuntur autem tales specie boni, quod sibi animo conceperunt. Definitio autem boni, quæ hic affertur,

tertia est illarum decem, quae traduntur lib. I. Rhet. cum bonum confessum explicatur, ubi definitur bonum, quod per se eligendum est: cujus caussa aliud eligimus: quod appetunt omnia, aut sensum, vel mentem habentia, aut si sensum, vel mentem adipiscerentur; quod mens unicuique dictaverit: quod mens, quæ in unoquoque est, unicuique suggesserit: quo præsente res bene afficitur: quod se ipso contentum est: quod habet vim efficiendi res bonas: quod habet vim prohibendi res contrarias, atque interimendi. Quæritur autem, utrum appetitio boni sit naturalis, an voluntaria. Et observatur a viris doctis, quot sunt rerum gradus, totidem esse appetitus. Nam in primo gradu est materia sine forma, quæ appetit formam naturaliter: in secundo gravia et levia, quæ sua appetunt loca naturali impulsione: in tertio res, quæ habent vim augendi, nutriendi, procreandi, ut arbores et stirpes, quæ naturaliter appetunt alimentum: in quarto res sensu præditæ, in quibus est duplex appetitus, unus irascendi, alter concupiscendi, uterque naturalis: in quinto res particepes rationis, ut homines, in quibus duo sunt appetitus, voluntas, et præelectio, naturales quidem, quatenus insunt in intelligentia, voluntarii vero, quatenus probantur per rationem. Quæritur præterea, quid sit, quod, cum omnes bonum appetant, non tamen omnes bonum assequantur. Et dicitur, id quatuor de causis evenire; vel quia homines *errant in fine*: vel quia errant in viis ad finem: vel quia constantiam, perseverantiamque non retinent: vel quia virium imbecillitate, atque inopia laborant. De bono legendus est Piccolomineus lib. 8. civilis philosophiæ cap. 1. 2. et 3.

Secundo loco, quoniam id, quod bonum est, finis est, idcirco a bono transit ad finem; qui duplex est, aut actus, ut cantare, et citharam pulsare in Musica: aut præter actum opus, ut ædificium in arte ædificandi, navigium in arte conficiendarum navium.

Tertio loco, tradit eo præstantiorem esse finem, quo posterior est. Itaque opus præter actum præstantius esse. Et fines earum artium, quæ architectonicæ dicuntur, et in principibus sunt, præstantiores esse finibus earum, quæ subjectæ sunt. Et nihil differre, utrum actus ipsi fines sint, an præter actus aliud quiddam: semper enim finem ultimum præstantissimum esse. Cum dicitur præter actiones, intelliguntur effectiones, quamvis proprie actio distinguatur ab effectione lib. 6. quod actio referatur ad prudentiam, effectio vero ad artem operosam. Cum præcipitur multas esse actiones, et artes, et scientias, et idcirco multos etiam esse fines, pro methodo superius nominata ponitur scientia, ut supra quoque notatum est: nec repetitur prælectio, fortasse quia supponitur in actione, dicitur facultatis Medicæ finis esse sanitas: Navicularïæ navigium: Militaris victoria: Œconomicæ divitiæ. Et dubitant explicatores de divitiis, quæ non sunt finis Œconomicæ, sed instrumentum, ut docet Aristoteles lib. 1. Politic. c. 5. circa finem. Ac respondent, loqui

Philosophum ex opinione vulgi. Nos dicimus, cum divitiæ sint finis facultatis pecuniariæ, qua utitur œconomica, eas esse finem œconomici, si loquamur de fine ad finem, non de fine ultimo, et œconomicæ confusæ cum pecuniaria propter ipsarum propinquitatem ac similitudinem: et œconomicæ non legitime, sed male usurpatæ, quæ quærit pecunias in infinitum, tamquam finem suum, cum desiderium finis sit infinitum, ut idem Aristoteles tradit eodem lib. 1. cap. 6. Duplex autem commemoratur ars, una architectonica, altera serviens. Ac illa quidem partim utitur opere confecto, ut militaris: partim non utitur, ut architectura. Hæc vero aut est eorum, qui artificium cognoscunt, cujusmodi sunt ædificatores: aut eorum qui artificium non cognoscunt, quales sunt bajuli. Semper autem finis ultimus est præstantior fine non ultimo, observat Piccolomineus lib. 5. civilis philosophiæ c. 9. finem esse vocem satis communem, et distingui variis modis, ac ita in primis dividi in finem generationis, ut est rei forma, qua præsente completa est generatio, et in finem rei genitæ, eumque rursus esse duplicem, vel cui, vel cujus gratia scilicet cui res ordinata est, ut est homo, cui felicitas in civili disciplina ordinata est, et cujus gratia res ordinata est, ut est felicitas, cujus gratia tota civilis disciplina ordinata est, et instituta tota virtutum explicatio. Declarat Piccolomineus finem Cui esse id, pro quo laboramus, et cui servire debet id quod quærimus, vel efficimus, ut finem domus confectæ, vel conficiendæ esse dominum, qui in ea habitaturus est: finem vero Cujus Gratia, esse illum, qui scopus dicitur, sive circa scopum versatur, ut finem, cujus gratia laborant piscatores, esse pisces, et piscium prehensionem. Semper autem finis, cui res ordinata est, ceteris omnibus finibus præstantior existit.

IN CAPUT II.

Primo loco videtur duci argumentum in hunc modum; si in rebus humanis est finis ultimus, id bonum est, ac optimum: quia alii ad illum, et propter illum sunt. At in rebus humanis est finis ultimus: nam si non esset, daretur progressio in infinitum, et sequeretur humanum appetitum inanem esse: primo enim libro de cœlo illud dicitur esse frustra, quod finem suum consequi non potest. Ergo id bonum est ac optimum. Duplex autem est appetitus; unus sine cognitione, et naturalis, qui est definitus, et terminatus, quoniam natura est terminata: alter cum cognitione, et voluntarius; qui itidem duplex est: alter certa ratione ductus, qui certum terminum habet, et de hoc loquitur Aristoteles: alter depravata ratione deceptus, qui ad bonum tendit apparens, et adumbratum, ut in fure, in sacrilego, in adultero, in aliis consceleratis, et flagitiosis hominibus; ac potest esse etiam earum rerum, quæ fieri non possunt, ut immortalitatis in homine; ac progredi in infinitum, ut in avaro,

quem describit Horatius lib. 2. carm. ode 2. exemplo hydropis, ad hunc modum;

Crescit indulgens sibi dirus hydrops:
Nec sitim pellit, nisi caussa morbi
Fugerit venis, et aquosus albo
Corpore languor.

De avaris scribit etiam Ovidius lib. 1. Fastorum ad hunc modum;

Creverunt et opes, et opum furiosa cupido:
Et cum possideant plurima, plura petunt.
Sic, quibus intumuit suffusa venter ab unda,
Quo plus sunt potæ, plus sitiuntur aquæ.

Secundo exponitur, summi boni cognitionem utilem esse. nam cognitio finis redigit omnia ad finem, ut sagittarius ad scopum: et finis est causa præcipua, quoniam est agendi principium; et est causa ceterarum causarum. Primum enim cum forma convenit, quæ ab eo deducitur: deinde materiæ principium est, quatenus ejus imperfectam perficit naturam, et ab ea appetitur innata quadam appetitione: postremo efficientis causæ principium est, quæ finem propositum habet ad aliquid efficiendum.

Tertio dicitur per formam quandam summum bonum circumplectendum esse; *primum quia hic non habetur* exactum considerandi genus: deinde quia ipsum summum bonum universe declaratur, quæ cognitio est in potentia: postremo quia traditur in hoc libro definitio felicitatis, quæ priusquam in suas partes resolvatur, est quædam adumbratio. Ac duo quidem quærenda proponuntur, quid sit summum bonum: et ex scientiis, ac facultatibus ad quam pertineat. Postea ordine præpostero de illis duobus agitur, ut primum declaretur, ad quam scientiam, ac facultatem pertineat: deinde, quid sit. Nam in propositione servari solet ordo intentionis, ut quod prius in intentione est, etiam prius ponatur: in tractatione vero ordo cognitionis. Scientia autem accipitur duobus modis, communiter, ut cum dicitur lib. 1. Rhet. oratorem esse tum ex scientia, tum ex præelectione: et proprie cum distinguitur a facultate. Scientia enim versatur in necessariis: facultas vero in contingentib. Atque hoc in loco communis est scientiæ significatio. Facultas quoque dupliciter usurpatur; primum pro qualibet disciplina: deinde pro disciplina, quæ æque se habet ad res contrarias; cujusmodi esse duas solas, Rhetoricam et Dialecticam, ex lib. 1. Rhet. apparet. Et hic attendenda est prior facultatis significatio. Dicitur ultimus finis pertinere ad Politicam, tanquam potentissimam et maxime principem, quippe quæ cæteris omnibus imperat. Cicer. quoque lib. 2. offic. ait, aptiora naturæ esse ea officia, quæ pertinent ad agendum, quam ea, quæ ad contemplandum. Itaque Philosophia agendi præfertur philosophiæ contemplandi. Tamen quantum oculus præstat

que lib. 5. jus legitimum juri naturali. Et, quia lege solum constant, non natura, idcirco habent errorem, et errori subjecta sunt. Addit Philosophus; Ejusmodi vero errorem habent et alia bona: propterea quod ex ipsis detrimenta multis eveniunt: aliqui enim jam perierunt propter divitias: alii vero propter fortitudinem. Ex quo loco quidam argumentantur, quod ex divitiis, et ex fortitudine detrimenta multis eveniunt. ergo divitiæ, et fortitudo quandoque videntur mala, et inutilissima, cum scilicet in malum usum convertuntur. Cum autem de divitiis non dubitetur, quæ videntur esse perniciosæ, cum in malam partem adhibentur: dubitari potest de fortitudine, quæ tanquam virtus moralis, sub malum usum non cadit; ut de morali virtute docet Arist. lib. 1. Rhet. ad hunc modum; Quod si objiciatur, valde nociturum esse eum, qui injuste utatur hujusmodi rationum facultate, hoc jam commune est adversus omnia bona præter virtutem, et maxime adversus utilissima: ut robur, valetudinem, divitias, disciplinam militarem: his enim aliquis profuerit maxime, si juste utatur, et nocuerit, si injuste. unde facile perspicitur, omnia alia bona posse videri mala nimirum quatenus sub malum usum cadunt, præter virtutem moralem, quæ in malam partem non potest adhiberi. Quæ causa fuit, quamobrem Acciajolus scripserit, aut fortitudinem hoc in loco improprie accipi posse pro robore: aut loqui Aristotelem de fortitudine, non ex sua, sed ex vulgi opinione. Nos vero cum Victorio putamus, agere Philosophum de vera fortitudine, quæ est virtus moralis et non cadit quidem sub malum usum, nec mala est eo sensu, ut in malam partem adhibeatur: sed quandoque incommoda, et mala non parva affert, ut fortes, et magno animo præditi pereant, injustis principibus suspecti. Quare perperam a nonnullis hoc in loco pro fortitudine vim corporis nominari existimamus. Et observandum in primis putamus, quod Philosophus ait de rebus ejusmodi, id est, non necessariis, et ex rebus ejusmodi, id est, non necessariis, crasso quodam modo, et per formam quandam esse veritatem ostendendam. De fortitudine tamen non contemnimus quorundam observationem, ut vocabulum Græcum ἀνδρία ad corpus quoque accommodari possit, quemadmodum etiam fortitudo quandoque pro corporis robore accipitur, ut apud Ciceronem lib. 1. officiorum ibi, in feris inesse fortitudinem sæpe dicimus, ut in equis, in leonibus: justitiam, æquitatem, bonitatem non dicimus.

Secundo ostenditur, qui Politicam discit, eum probabilibus contentum esse oportere: quoniam, quemadmodum viri eruditi est, quantum, et quousque oportet, exquirere veritatem: sic ineruditi est, vel a Mathematico requirere persuasionem, quæ ex probabilibus, et confessis, atque ad communem hominum intelligentiam accommodatis existit, vel a Rhetorico, et oratore postulare demonstrationem, quæ ex certis, planeque perspectis conficitur.

Tertio sic argumentum ducitur; Idoneus auditor est, qui recte judicare potest, cujusmodi est is, qui est in unaquaque re eruditus, vel in omnibus eruditus. At juvenis de felicitate recte judicare non potest; quia actionum experientiam non habet, et quia perturbationum sectator est, et affectibus subjectus. Ergo juvenis idoneus auditor non est. Quod sane intelligere debemus ad agendum, non ad discendum. Additur juvenem dupliciter considerari, aut ætate, aut moribus: et juvenes moribus parum esse idoneos auditores, quemadmodum intemperantes. Ubi, quamvis idem videatur per idem declarari, quia juvenes moribus sunt intemperantes, et intemperantes sunt juvenes moribus, tamen vocabulum intemperantium est proprium: juvenes vero moribus dicuntur per translationem. Quare etiam lib 3. intemperantia dicitur ad pueriles errores perducere. Præterea exponitur, qui ex ratione appetitiones sibi vendicant, et agunt, eos de Politica recte judicare posse, et idoneos auditores esse. Jam hoc in loco quærendum videtur, primum quid sit pædia, seu eruditio, et quomodo a scientia distinguatur; an inveniri possit aliquis omnium sciens an aliquis in omnibus eruditus. Deinde, quinam sit minus, idoneus auditor, ætate ne, an moribus juvenis. Denique, quomodo verum sit illud, quod tradit Aristoteles; eos qui ex ratione appetitiones fibi vendicant, et agunt, esse idoneos auditores, et non juvenes; cum tamen hæc philosophia sit animi medicina, et animus laborans, non sanus, curandus sit, aptusque existimari debeat ad curationem recipiendam. Quod attinet ad primum, docet Arist. in princip. lib. 1. de partibus animalium, in omni contemplatione, et methodo esse duos modo habitus; alterum, qui dicitur scientia: alterum, qui Græce vocatur Pædia, Latine a Theodoro peritia, ab aliis eruditio, a Piccolomineo recta ad disciplinas institutio. Ex quo loco Aristotelis aperte distinguitur pædia a scientia, ut nec Dionysium Lambinum nec Joachimum Perionium satis probare possimus, qui Pædiam appellarunt doctrinam, et τὸν περὶ πᾶν πεπαιδευμένον, converterunt in omni doctrinæ genere versatum, et omni doctrina eruditum, cum tamen doctrina magis conveniat cum scientia, quam cum Pædia. Id quod quoque notavit Piccolomineus lib. 5. civilis Philosophiæ, cap. 14. Arist. præterea lib. 2. eorum, quæ post naturalia dicuntur, scribit sic; oportet eruditum esse quomodo singula recipienda sint, quia absurdum est simul quærere scientiam, et modum scientiæ. Qui autem sit hic modus scientiæ, et hæc pædia, diversæ fuerunt inter se, discrepantesque opiniones, collectæ a Piccolomineo lib. eodem, cap. 12. et 13. Alii enim putarunt pædiam esse universalem, et confusam rei cognitionem ex causis remotis, et (ut ipsi loquuntur) materialibus proficiscentem. Alii methodum declarantem, qui sit modus considerandi in unaquaque disciplina, quibus terminis illa circumscribatur, quæ

principia, et caussæ in illa sint considerandæ. Alii logicam particularem contractam ad ea, quæ sunt propria particularium disciplinarum. Alii, ut ipse Piccolomineus, quem nos quoque sequimur, omnem congruentem institutionem cuique disciplinæ ex multis, variisque exorientem, quæ ad disciplinam percipiendam pertinent; dictam nimirum pædiam, et puerorum institutionem, sumpto ex pueris nomine, quia primum denotat congruentem puerorum institutionem; deinde per translationem significat omnem idoneam studiosorum institutionem ad quamvis disciplinam comparandam, ex multis et variis existentem: tum convenienti educatione, familiari adhortatione, recta consuetudine; tum experientia, exercitatione, usu rerum; tum logica facultate, non solum Apodictica, Dialectica, et Sophistica. Videtur autem dicendum, aliquem inveniri posse omnium scientem, quoniam Aristot. lib. 3. de animo, cap. 8. ait, animum humanum posse omnia fieri, nempe per intelligentiam omnia, quæ intelligi possunt, et per sensum omnia, quæ sensu percipi queunt, quatenus scilicet omnia is potest comprehendere. Et lib. 1. eorum, quæ sunt post naturalia, hominem naturaliter scientiam desiderare: omnia vero ipse scire desiderat, et desiderium naturale supervacaneum esse non debet: ergo omnia scire potest. Tamen Socrates, Democritus, Anaxagoras. Empedocles, Arcesilas, putarunt, Nihil sciri posse. Et Arist. lib. 3. de animo, cap. 3. testatus est, *οἰκειότερον τοῖς ζώοις τὸ ἠπάτῆσθαι*, et sic hominibus magis propriam esse ignorantiam, quam scientiam. Et Themistius affirmavit maximam partem eorum quæ scimus, esse minimam ad ea, quæ ignoramus. Idem quoque scripsit Plato in Sophista: et tradidit in Timæo, fieri nullo modo posse, ut unus homo omnia sciat. Verum omnia scire contingit dupliciter, vel universe, et in genere, et sic unus homo potest scire omnia: vel secundum partem, et in specie, et sic non potest. Et mens humana dupliciter consideratur, aut ex parte sua tanquam particeps divinitatis, et sic omnia scire potest: aut ex parte nostra, scilicet in his corporis compagibus, in his terrenis membrorum vinculis, in hac mortali vita, et sic non potest. Et scire omnia potest intelligi duobus modis, vel ut unus homo omnia sciat, quod fieri non potest, nisi universe, et in genere, ut supra notavimus: vel ut omnes homines omnia sciant, quod fieri potest. Quamobrem Averroes in librum primum de animo, commentatione 5. dixit philosophiam esse perfectam in specie. Et non est necesse, ut id in omnibus partibus temporis ad actum redigatur, sed in variis temporibus satis est. Itaque fieri potest, ut mens humana aliis, atque aliis temporibus omnia sciat. Quæ sententia est Aristotelis lib. 1. Meteorologicorum, et lib. 1. de coelo, ubi legitur opiniones reverti per infinitas vices. Præterea fieri potest, ut aliquis sit in omnibus peritus, et eruditus, atque aptus ad recte de omnibus judicandum. Qua de-

re ita Eustratius; quamvis considerandum, ne magis cognoscentem hic et eruditum, non illum appellet, qui uniuscujusque artis, et scientiæ professor sit, sed qui multarum rerum experientia calleat, possitque inde omnia sibi ad judicandum proposita peritiæ suæ applicando recte judicare. Quemadmodum in multis videre est, qui, licet nunquam picturam exercuerint, de aliorum tamen pictis tabellis ferre apte judicium possunt. Id quod in aliis quoque artibus usu venire manifestum est. Et paulo infra; quæ quidem eruditio cum multarum rerum peritia sit, satis idoneum reddere aliquem potest ad ea judicanda, quæ scientiæ, et artes efficiunt, sive speculativæ, sive activæ, sive effectivæ illæ fuerint. Quod attinet ad secundum, minus idoneus auditor est juvenis moribus, quam ætate: ille enim non solum vitiose agit, ut hic, verum etiam sibi persuadet se recte agere, et ex habitu prorsus depravato agit. Quod attinet ad tertium, cum hæc philosophia sit animorum medicina, quamvis juvenis non sit idoneus auditor ad agendum, maxime juvenis moribus: tamen non prorsus inutiliter eam audiet, cum possit difficulter quidem, sed aliquo tamen modo a vitiis, et pravis actionibus revocari, atque abduci, ut revocatus, atque abductus fuisse dicitur Polemon disputatione Xenocratis de temperantia. In primis autem hujus philosophiæ præceptis adjuvari possunt ii, qui ex ratione appetitiones sibi vendicant, et agunt si non ad morbos animorum depellendos, quibus ipsi non laborant, at certe ad sanitatem conservandam.

IN CAPUT IV.

PRIMO loco, cum de duobus, quæ proposita sunt, unum sit explicatum, nempe, ex scientiis, et facultatibus, ad quam pertineat ultimus finis, et summum bonum: incipit alterum declarari, scilicet quid ipse sit. Brevi autem repetitione ejus, quod dictum est in principio primi capitis, dicitur omnis cognitio, et præelectio bonum aliquod appetere: et cognitio nominatur pro arte, ac methodo: præelectio vero supponit actionem; ita ut idem sit dicere, Omnem artem, omnem methodum, similiter vero etiam actionem, et præelectionem bonum aliquod appetere: et omnem cognitionem, ac præelectionem bonum aliquod appetere. Cum autem quæritur, quid sit aliquid, primum ejus nomen patere debet: deinde natura, et essentia explicanda est. Quamobrem primum traditur, de nomine ultimi finis nec ab imperita multitudine, nec ab hominibus peritis dubitari, quin fœlicitas nominetur: additurque argumentum ductum a loco conjugatorum, quod felicitas et felicem esse conjugata sunt: et felicem esse idem est, quod bene vivere, et bene agere: ergo felicitas est bona vita, et bona actio.

Secundo hæc commemorantur de summo bono opiniones, quo aliud indocti, aliud sapientes sentiunt. Rursus indocti partim non

sunt conscii ignorantiæ suæ, partim sunt conscii. Qui vero non sunt conscii, partim ab aliis dissentiunt, et inter præcipua bona extollunt ea, quæ sunt corporis, ut voluptatem, vel fortunæ, ut divitias, honorem, quidvis aliud: partim etiam a se ipsis dissentiunt; nam prout diversa temporum, et locorum ratione variis egent bonis, ita eorum præsentia bonorum se beatos fore arbitrantur. At, qui sunt conscii, eos admirantur, qui magni aliquid dicunt. Ex sapientibus autem nonnulli felicitatem esse ideam boni existimant. M. Varro in lib. de Philosophia ex varietate finis ultimi ducendas octoginta, et octo sectas collegit, non quæ jam essent, sed quæ esse possent. Nam quatuor appetuntur naturaliter; unde duodecim existunt sectæ philosophorum.

1 Voluptas subdita virtuti.	4 Quies subdita virtuti.	7 Utraque subdita virtuti.	10 Prima naturæ subdita virtuti.
2 Prælata virtuti.	5 Prælata virtuti.	8 Prælata virtuti.	11 Prælata virtuti.
3 Juncta virtuti.	6 Juncta virtuti.	9 Juncta virtuti.	12 Juncta virtuti.

Si hæc eadem appetuntur propter socialem vitam, duplicantur sectæ, et fiunt vigintiquatuor.

Si secundum verisimilitudinem Academicorum novorum, ex vigintiquatuor fiunt quadraginta octo.

Si secundum consuetudinem Cynicorum, ex quadraginta octo fiunt nonaginta sex, quæ otiosam sequuntur vitam.

Aliæ nonaginta sex, quæ negotiosam.

Aliæ quæ utramque; ut triplicato numero sectarum, nonaginta sex, ducentæ octoginta octo constituantur. quod legitur apud Divum Augustinum de civitate Dei lib. 19. cap. 1. Cicero vero libro 2. de finib. varias commemorat philosophorum sententias; simplices quatuor: ac tres mistas. Prima simplex posuit summum bonum in virtute; et hujusmodi opinionem secutus est Zeno Stoïcorum princeps, qui virtutem statuit esse summum bonum, et solum expetendum, cetera bona seligenda, non etiam expetenda. Pyrrho autem et Aristo putarunt, virtutem non modo summum bonum, sed etiam solum esse, cetera ita esse æqualia, ut inter optime valere, et gravissime ægrotare nihil prorsus interesset. At Herillus omnia revocavit ad illam intelligendi virtutem, quæ scientia nuncupatur. Secunda collocavit summum bonum in voluptate, cujusmodi fuit Epicuri opinio, et ante Epicurum Aristippi Cyrenaici. Tertia in vacuitate doloris; quæ Hieronymi Rhodii. Quarta in primis a natura datis, ut ingenii motu, sensibus, membris, integritate corporis, valetudine; quæ Carneadis. Prima mista censuit summum bonum consistere in virtute, et voluptate; quod Clitomachus, et Callipho

opinati sunt. Altera in virtute, et indolentia, quod putavit Diodorus. Tertia in usu virtutis, et vitæ prosperitate; quod veteres fere Academici, et Peripatetici senserunt. Concludit Aristoteles, omnes exquirere opiniones fortasse stultius esse: ac satis esse, investigare maxime florentes atque eas, quæ aliquam habere rationem videntur.

Tertia traditur aliquid interesse inter duas rationes docendi, unam a principiis: alteram ad principia: unam a priori, alteram a posteriori: unam a caussis, alteram ab effectibus: τὸ διότι, καὶ τὸ ὅτι. Et dicitur Plato de hoc dubitasse, ac quæsisse, utrum a principiis, an ad principia via esset; quemadmodum in stadio ab iis ne, qui præsunt certamini, ad terminum, an contra. Ac mathematicæ quidem disciplinæ primo utuntur modo, nempe a principiis: Politica vero secundo, id est, ad principia. Additur sine dubio incipiendum esse ab iis, quæ nota sunt. In posterioribus Analyticis scriptum est nobis priora, ac notiora esse, quæ nostris sensibus subjiciuntur: omnino, et per se priora, et notiora esse ea, quæ a sensibus remotiora sunt. Quædam igitur sunt nota simpliciter, ut causæ, et principia: quædam nota nobis, ut effectus; a quibus in hac facultate monet philosophus fortasse faciendam esse progressionem.

Quarto *præcipitur* oportere moribus institutum esse egregie illum, qui de rebus honestis, et justis, atque omnino de civilibus idonee sit auditurus. Philosophandum enim est in hac philosophia non solum dictis, sed etiam factis: et imitandus Socrates, Xenophon, Plato, Xenocrates, Callisthenes: imitanda tota vetus Academia, totum Lyceum, tota illa magis Zenonis, et Chrysippi disputationibus, quam Myconis, et Polygnoti picturis nobilitata porticus: imitandi alii quamplurimi, atque inter ceteros Epictetus, Plutarchus, Musonius, qui non fuerunt doctiores, quam meliores. Exponitur autem in Politica facultate τὸ ὅτι, et rem esse, principium, et occasionem esse, ut intelligatur τὸ διότι, et quamobrem res sit. Ac illud egregia sane, ac præclara præceptione conficitur, qui idoneus est ad Politicam facultatem, audiendam, et summum bonum adipiscendum, eum aut cognovisse per se, aut ab alio percepisse, quid sibi agendum sit; qui vero non est idoneus, eum nec longe optimum, ut qui per se cognovit, nec bonum, ut qui ab alio percepit, censendum esse: sed virum inutilem ex sententia Hesiodi, cujus versus recitantur. Huc autem referri potest illud, quod apud Ciceronem libro secundo de Oratore scriptum est; alia ingenia esse summa: alia mediocria: alia absurda. Prima divina: secunda humana: tertia stulta. Prima hortanda, atque adeo etiam obsecranda; secunda non deterrenda; tertia, ut se contineant, admonenda.

IN CAPUT V.

Primo loco redit philosophus ad propositum, ut declaret quid sit felicitas; et dicit non sine ratione aliquos putare felicitatem esse ex generibus vitæ, non ut illorum probet opinionem, sed ut significet eos aliqua ratione, si non vera, at saltem apparenti ductos esse. Addit, cum triplex sit vitæ genus, quod maxime excellit, plebeios, et nequissimos homines summum bonum in genere voluptario collocare: esse tamen mancipiorum prorsus similes, et pecudum vitam præeligere. Postremo ait illos hanc caussam habere, quod videant homines potentes vivere deditos voluptati, ut Sardanapalum. Jam opinio de voluptate est maxime communis, et longissime, latissimeque; pervulgata: id circoque prima petractatur. Definivit Arist. lib. 1. Rhetoricæ voluptatem, ut sit motio animi, et constitutio subita, ac sensibilis in statu naturæ congruenti. Cic. lib. 2. de finib. ut sit jucundus motus, quo sensus hilaratur. Idem tradit voluptati duas res subjici, lætitiam in animo, et commotionem suavem jucunditatis in corpore. et in 4. Tusc. scribit partes voluptatis esse; Malevolentiam, quæ est voluptas ex malo alterius, sine emolumento suo: Jactationem, quæ est voluptas gestiens se efferens insolentius: delectationem, quæ est voluptas animum deleniens suavitate auditus, visus, tactionum, odorationum, saporum. Arist. tradit. lib. 2. Ethic. ab infantia voluptatem in omnibus inolevisse: et appellat eam παθὸς ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ et lib. 10. ait esse maxime affinem generi humano. Itaque fit, ut ex voluptate quoddam vitæ genus exoriatur. Quod attinet ad vitæ genera, Plato in Philebo triplicem vitam commemorat; unam suavem: alteram tristem: tertiam mediam. Primam ex voluptate: secundam ex molestia: tertiam ex utraque; quarum prima nemini perpetua datur: sed vel secunda homini conceditur; vel tertia, quod expressum est apud Homerum lib. ult. Iliad. ubi dicuntur jacere in limine Jovis δοίοι πίθοι, ἕτερος κακῶν, ἕτερος δὲ ἐάων, et cum homines nascuntur, inde extrahi tum bona, tum mala, quæ quidem illis ex voluntate Jovis conveniunt, ac nemini tribui sola bona, sed nonnullis sola mala, et aliis bona cum malis permista. Idem lib. 9. de Rep. docet triplicem esse vitam; unam contemplationis: alteram contentionis: tertiam avaritiæ; propter tres animi facultates, intelligendi, irascendi, concupiscendi. Arist. lib. 7. Politicorum vitam humanam dividit in otium eorum qui contemplationem sequuntur, et negotium eorum, qui in actionibus versantur: otium enim, nisi addatur vel nimium, vel turpe, vel aliquod aliud hujusmodi, in bonam partem accipitur. Hoc in loco præcipit, esse triplicem vitam, quæ maxime excellit; voluptariam: civilem: in contemplatione positam. Eodem modo Marsilius Ficinus in Timæum; unam Veneream: alteram socialem: tertiam so-

litariam; quarum prima amorem vulgarem consectatur; non cœlestem: altera communicat bona cum sociis: tertia efficit hominem, aut Deum, aut belluam, ut legitur lib. 1. Politicorum cap. 2. Ac primum vitæ genus est humillimum; eminentius secundum: tertium eminentissimum. Primum effectibus servit: alterum affectus moderatur: tertium supra affectus se extollit. Plenum turbarum est primum: turbas sedat secundum: supra turbas se extollit tertium. Denique primum commune est cum belluis: secundum est proprium hominum: tertium est commune cum Diis. Itaque homines vivunt tribus modis; vel sensibus tantum: vel sensibus et ratione simul: vel ratione tantum. Et triplex est hominum genus; ferinum: humanum: prope Divinum. Et homo aut quasi Circeio poculo in belluam convertitur: aut homo apparet: aut proxime ad divinam conditionem accedit. In voluptate autem summum bonum collocavit secta Epicurea, a principe suo Epicuro denominata, eo, qui post Aristoteles mortem Mytilenis scholæ præesse coepit, Olymp. 118. et Athenis scholam habuit, Olymp. 119. Aristoteles vero contra hujusmodi opinionem sic videtur argumentari; quod homini commune est cum belluis, in eo beatitudo humana ponenda non est; alioquin enim belluæ quoque possent esse beatæ; et beatitudo humana non esset propria hominis. At voluptas est communis homini cum belluis; nam voluptate fruuntur etiam belluæ, quæ gustu et tactu maxime percipitur, sensibus communibus homini cum aliis animalibus. Ergo in voluptate beatitudo humana ponenda non est. Ineptissimi homines, qui sequuntur vitæ genus voluptarium, dicuntur Græce φορτικώτατοι, id est, onerosissimi, et ut ait Homerus, ἐτώσιον ἄχθος ἀρούρης. Referunt autem caussam in principes, quos subditi imitari consueverunt. Arist. lib. 2. Politicorum scribit in hanc sententiam; Quidquid in Rep. princeps in honore habet, necesse est, ut etiam cives ceteri in honore habeant. et lib. 8. affirmat, vitia principum esse maxime detestanda, et virtutes maxime laudandas: quia ut docet quoque Cicero lib. tertio de legibus, multi fiunt similes principum. Plato autem in libro de Regno testatur; ex principum ignavia fieri, ut subditi imbelles et inertes reddantur. Apud Ægyptios non decebat principem sine sacerdote imperare: sacerdos autem erat sapiens. Nominatur hoc in loco Sardanapalus Assyriorum Rex, de quo plura scribit Justinus lib. 1. Diodor. lib. 3. cap. 7. Athenæus et alii; cujus epitaphium legitur apud Cicer. in lib. 5. Tusc. sic.

Hæc habeo, quæ edi, quæque exaturata libido
Hausit? at illa jacent multa, et præclara relicta.

Hactenus de voluptate Sardanapali. Cum autem hoc eodem lib. cap. 8. Arist. confiteatur voluptatem quandam semper consequi actionem ex virtute, quærunt viri docti, an felicitas posita sit in ea

voluptate, quæ ex actione proba existit: qua de re legendus est Piccolom. lib. 9. civil. philosoph. cap. 17. 18. & 19.

Secundo ostendit Philosophus felicitatem non esse positam in honore; cujus duas perpendit Piccolom. lib. 8. cap. 4. definitiones allatas ab Arist. alteram in libris Ethicorum, ut sit præmium virtutis, quod lib. 4. cap. 3. legatur; Honor dari per præmio solet ob res pulcherrimas, ipse namque est bonorum maximum, sed externorum. et lib. 8. Virtutis et beneficentiæ præmium honos est, indigentiæ vero auxilium, et lucrum. alterum in lib. 1. Rhetor. ut sit signum εὐεργετικῆς δόξης, id est, ut communiter explicant, gloriæ ex beneficiis comparatæ: vel opinionis, quæ habetur de benefica natura. Quæ duæ explicationes cum duriusculæ videantur, ut aliquid intelligatur beneficum, non quod benefacit, sed quod comparatum est ex beneficiis, vel quod habetur de benefica natura; cogitandum est, an recipi debeat tertia explicatio, quæ nostra est, ut honor sit signum in honorante, quod significat beneficam opinionem honorati, id est, beneficam mentem et beneficum animum. Nobiscum autem consentit Piccolomineus, qui ita scribit; in 1. Rhet. definitur honor, ut sit signum opinionis εὐεργετικῆς, hoc est benefaciendi, sive conferendi in alios beneficia. Ideo addit philosophus; Juste vero, maximeque honore afficiuntur ii, qui beneficia contulerunt. Veruntamen etiam ille solet honorari, qui aliis benefaciendi facultatem habet. Id autem beneficium honore dignum putatur, vel quod ad salutem vitamque tuendam pertinet, vel ad opes, vel ad hujusmodi bonum aliquod, cujus non sit facilis adeptio, &c. colligit idem Piccolom. ex hujusmodi definitionibus formam honoris esse signum, et præmium: materiam esse rem illam quæ in signum virtutis alteri tribuitur: finem vero virum probum, ut ejus virtus splendeat, ceterique ejus exemplo ad virtutem incitentur: efficientem esse illum, qui tale signum præbet; illamque definitionem conficit ex omni genere caussæ, ut honor sit præmium virtutis ab idoneo judice tributum viro probo, ut ejus virtus splendeat, ceterique ejus exemplo ad virtutem incitentur. Jam dicit Arist Gratiosos, et qui in agendo versantur, in honore summum bonum ponere, quia civilis vitæ ferme hic sit finis. Ubi quæritur, an alius sit finis hujusmodi vitæ præter honorem. Eustratius respondet quandoque esse solam virtutem; exemplumque illorum, qui agunt honoris caussa, Homericum Achillem affert: illorum vero, qui monentur sola virtute, Socratem; qui cum in virtute, et sapientia omnem ætatem consumpsisset, furtivæ saluti injustam mortis condemnationem anteposuit. Probat autem philosophus felicitatem non esse positam in honore tribus rationibus; primum quia felicitas est proprium quiddam: honor vero aliunde pendet; est enim in honorantibus magis, quam in eo, qui honoratur. deinde quia felicitas auferri difficulter potest: honor vero facile potest. Postremo quia felicitas non est propter aliud: honor

vero est propter aliud; quem appetunt homines, ut se ipsos esse bonos, et virtutibus excultos probent. Quæritur autem, an sit verum illud, quod tradit Arist. honorem esse magis in honorantibus, quam in eo, qui honoratur. Quæ sententia, inquit Piccol. lib. 8. cap. 31. "ideo tradita est, qua præmium ejus est, cui competit res, cujus est præmium: honor est præmium virtutis, quæ non honoranti, sed honorato competit. Insuper ejus est unum quodque, cui tribuitur: honor honorato tribuitur. Confirmatur qua ejus est honor, qui honore honoratus denominatur: honoratus dicitur non qui honorat, sed ille, in quem honor confertur. Præterea honor est operatio transiens. est. n. operatio honorantis transiens in honoratum: operatio autem transiens in recipientem, non in producentem recipitur, ut in 3. Phys. loquens de motu patefecit philosophus. Idipsum patet ex opposito: nam probrum, dedecus, infamia, non afferentis, sed recepientis sunt, cujus etiam sunt vitia: oppositorum autem eadem est ratio. Ita honoris solicitos inspicimus esse viros honoratos, non honorantes. Propterea Seneca Epistola 103. inquit; Si laudem laudantis bonum esse dicitis, tam ridiculam rem profertis, quam si affirmaretis meum esse, quod alius bene valeat." Hactenus Piccolomineus. Contra tamen videtur honor esse magis in honorantibus; primum quia honor est judicium quoddam, et signum de alterius virtute: judicium autem et perfectio judicis, ut ait Averroes in lib. 2. de anima; et sine dubio judicium est in judicante, quemadmodum etiam signum in significante. ergo honor in honorante. Deinde quia is, qui honorat, honeste agit, et honor est honesta quædam actio: actiones vero honestæ sunt perfectiones agentes. Quare etiam Seneca in eadem epistola 103. sic scribit; "Si laudare dignos honesta actio est; ita laudantis bonum est, cujus est actio, non nostrum, qui laudamur; ut justitia etiam, per quam redditur unicuique quod suum est, præsertim viri justi esse dicitur: et laus laudantium est bonum, virtute enim geritur," &c. postremo quia ejus est honor, cujus in manu et potestate est: nec dubitatur, quin honor in manu et potestate sit honorantis. Hanc dubitationem ego soleo ita eximere, ut dicam, considerari honorem duobus modis, aut ratione signi, aut ratione subjecti: et esse quidem in honorante tamquam in signo, quod facit honorans: esse vero in eo, qui honoratur tamquam in subjecto, in quod confertur honor. Piccolomineus autem tradit considerari honorem aut tamquam attributum meritis, et esse in honorato: aut tamquam probam actionem, et esse in honorante: aut tamquam signum, et materiem, et esse partim in honorante, partim in honorato; ac pendere quidem ab honorante, transire vero in honoratum; et unius esse, ut tribuentis, alterius ut recipientis, quemadmodum etiam de muneribus dicitur. et concludit sic; "Cum multipliciter consideretur honor, dum Aristot. dixit, honorem esse honorantis, consideravit illum, ut honorantis ac-

tionem; et jure profecto; nam essentia honoris non in externa materie est posita; sed præsertim in judicio, affectu, ac præelectione honorantis; externa autem materies ex eventu necessaria est, pro signo et ostensione internæ affectionis, judicii, ac præelectionis. Hinc fit quod Deum, qui corda respicit, solo corde, etiam sine externa materie, honorare quimus. Est igitur honor, qui definitus fuit, revera, et proprie honorantis; cum sit ejus actio: ex ejus consilio, ac præelectione prodiens: ejus perfectio: ejus judicium: in ejus potestate collocatus: dicitur autem bonum externum, non ex parte honorantis, sed honorati." Hæc ille.

Tertio reprehendit philosophus opinionem de virtute, quam secutus est Zeno Stoicorum princeps, non Eleates, quem memoriæ prodidit Cicero in 2. Tusc. maluisse omnia perpeti, quam conscios delendæ tyrannidis indicare, cujusque vel ipse mentionem fecit Aristoteles, sed Citiæus, qui insinuavit se in antiquam philosophiam, ita ut, cum apud Platonem sæpe dictum sit, nihil præter virtutem bonum esse, potissimum in Gorgia, et in Epitaphio; ex Platonis auctoritate manaverit ejus oratio; cujus sententiam secuti sunt Stoici omnes. Is post Aristotelem vixit. Nam Aristotelis fuit auditor Polemom: et Polemonem audivit Zeno, ut legitur libro quarto de finibus. Fuit quoque (ut hoc obiter notemus) tertius quidam Zeno, cujus verbis forma vitæ beatæ apud Ciceronem ex sententia Epicuri exprimitur. Jam probat Aristoteles, felicitatem non esse virtutem; primum quod felicitas non est communis vigilantibus, et dormientibus, sed tantum vigilantibus: at virtus etiam inest in dormientibus. Deinde quia illa non convenit agentibus, et otiosis, sed tantum agentibus: hæc congruit etiam otiosis. Postremo quia illa non reperitur in hominibus fortunatis, et miseris: hæc etiam in miseris invenitur. Virtute igitur præditus quandoque dormit: quandoque nihil agit, vel quia occasio ipsi nulla offertur agendi, vel quia deest materia, ut cum liberalis, vel magnificus caret pecunia: quandoque morbo, paupertate, hostilibus insidiis, aliis malis conflictatur; et tunc in eo habitus quidem inest virtutis: sed non felicitas. Nemo enim talem beatum appellaverit, nisi qui Thesim velit defendere. Thesis autem in Topicis dicitur esse opinio admirabilis, et fere præter omnium opinionem; qualis fuit opinio Antisthenis, non dari contradictionem: et Heracliti, contraria esse unum: et Parmenidis, omnia esse unum. Addit Aristoteles de his ipsis satis dictum esse in encycliis, quorum etiam fit mentio in libris de cælo; quosque nonnulli interpretantur fuisse libros, quibus vel orbis disciplinarum universus comprehenderetur, quemadmodum Plutarchus quoque lib. de educatione liberorum encyclia problemata appellavit, quæ universum disciplinarum orbem comprehenderent: vel certe promiscuæ disputationes, et communes tractarentur, cujus generis sunt problematum libri. Alii disputationes, quæ ἐν τοῖς κύκλοις, hoc est, in publicis

congressibus magna auditorum, et spectatorum turba circumfusa exagitari solerent. Quidam Ethicorum explicatores libros encyclios acroamaticis opposuerunt, et appellatos fuisse encyclios putant, quod studiose et frequenter etiam a non philosophis legi, audiri, et exagitari consuevissent; cum ab Aristotele τὰ κύκλῳ sæpius ea vocentur, quæ rei naturam non constituunt, sed externa sunt, et audientium more circunstant. Sic igitur opponunt acroamaticis encyclios, ut alii exotericos, de quibus alibi agemus. Eustratius observat encyclia fuisse carmina quædam ad certum numerum studiose conscripta, quibusdam servatis ordinibus. Nos hac de re nihil statuimus: hujusmodi enim locos, ubi nihil certi habetur, conari explicare, putamus potius esse velle divinare, quam fungi munere explicatoris. Satis autem est, aliorum opiniones notasse, ut, quam quisque velit, sequi possit. Addit Aristoteles tertium vitæ genus in contemplatione positum (est enim supra disputatum de civili, et de voluptario) in sequentibus explicatum iri, id est in lib. 10. ubi agetur de felicitate contemplationis.

Quarto exponit philosophus vitam pecuniariam, quæ tantopere placuit inter ceteros illi Midæ, Regi Phrygum, qui ob nimiam auri cupiditatem χρυσομανὴς, et aurifurens nominatus est, et Crœso, regi Lydorum, et Crasso, civi Rom. non continere felicitatem; idque probat tribus argumentis; primum quia illud vitæ genus est violentum quiddam, et non illud bonum, quod quæritur. Deinde quia divitiæ expetuntur propter aliud, id quod repugnat naturæ felicitatis. Postremo quia si res præstantiores, de quibus supra est disputatum, non sunt felicitas, nec constituunt naturam felicitatis, quamvis propter se amentur: multo minus divitiæ continere felicitatem videntur. Jam vita pecuniaria, et in parandis pecuniis occupata, appellatur violenta, quia, ut ait Eustratius, ad ea, quæ cupit, consequenda violentiam quandam præ se fert. Alii afferunt etiam rationem, quod detinetur pecunia per vim, ne finem suum assequatur, neve ad usum hominum convertatur. Legitur in politicis, optimo jure fieri, ut ars fœneratorum sit odiosa, quia lucrum ex numo captat, nec sequitur eum finem, cujus gratia numus est factus, nimirum ad faciendas permutationes inventus. lib. 1. Rhetoricem scriptum est, consistere divitias magis in usu, quam in possessione, idque collectum est ex definitione divitiarum, quæ sunt actus, et usus rerum. Dicitur, eos, qui superius pertractati sunt, fines, scilicet voluptatem, honorem, virtutem propter se amari, et hoc modo esse præstantiores divitiis, quod propter aliud amantur. Tamen hoc videtur repugnare præcepto superiori, quæ honor expetitur propter aliud. Quæ dubitatio eximitur in sequenti cap. ad hunc modum; Per se autem qualia aliquis ponet? Vel quæcunque etiam si sola relinquantur, expetuntur, ut sapere, et videre, et voluptates aliquæ, et honores (hæc enim tametsi propter aliud aliquid persequimur,

tamen inter ea, quæ per se sunt, bona aliquis ponere potest) vel nihil aliud præter Ideas. Hæc Aristot. Honor igitur expetitur quidem propter aliud, ut superius traditum est: sed si consideretur hac ratione, quod si solus relinqueretur, nihilominus expeteretur, dicitur esse per se.

IN CAPUT VI.

PRIMÒ loco, cum alii sint fines ex rebus evidentibus, ut voluptas, honor, virtus, divitiæ, alii ex rebus occultioribus, ut idea, quemadmodum dicebatur, cap. 4. Posteaquæ refutavit philosophus fines evidentiores, accedit ad refutandum finem occultiorem, quem Plato in actionibus humanis proponebat, ut felicitatem nihil aliud esse diceret, nisi ideam boni. Pro idea autem nominat universale, quia idea tantum constituta erat in rebus universalibus, et speciebus ultimis. Scribit Eustratius, universale, et totum accipi tribus modis, quoniam unum sit ante partes, ut idea, quæ ante res creatas fuit in mente Dei: alterum ex partibus, ut compositum, quod ex diversis partibus constat: tertium post partes, ut universalia Dialecticorum. Addi potest quartum circa partes, quod est universale poeticum. Nam in arte poetica præcipitur sumendum esse poetæ aliquod factum singulare, ut quod Orestes interfecerit matrem, quod Æneas navigaverit in Italiam, et circa illud singulare considerandum esse universale comprehendens innumerabiles caussas, et infinitos modos, ob quas caussas, et quibus modis illud factum potuit evenire, in quo universali excellentia poetica consistit, ut eligantur ea, quæ magis possint delectare. Hoc autem in loco universale accipitur primo modo. Jam vero, cum aliis in locis reprehendat Aristoteles ideas Platonis, quærunt explicatores, cur nusquam, nisi hic se excuset; illamque satis probabilem afferunt rationem, quod cum hic præcepta tradat de moribus, non vult videri agere contra bonos mores, reprehendendo amicos, et præceptores: singularem enim modestiam præ se fert, cum hanc quæstionem ait sibi arduam fore, quod dicturus sit contra viros sibi amicos, intelligens Socratem, quem triennio audivit, et Platonem, cui viginti annis operam dedit, ut Ammonius in vita ejus scriptum reliquit. Sic vero videtur argumentari; si veritatis caussa philosophi vel sua ipsorum debent tollere, quanto magis aliena? Error enim in philosophia nullo modo est admittendus. Ac errant quidem philosophi ob sex fere caussas; partim propter melancholiam; solent enim philosophi, tamquam ingeniosi, esse melancholici; idcircoque Cicero dicebat in 1. Tusc. gaudere se, quod non esset ingeniosus, ne melancholiæ morbo laboraret: partim propter auctoritatem alicujus magni viri, ut errabant in multis Pythagoræ sectatores: partim propter affectuum depravationem: partim propter consuetudinem

alicujus studii minus probati: partim propter ingeniorum imbecillitatem: partim, quod in philosophia parum exercitati sint. Ac profecto justum est amicos honorare: sanctum vero est Deos colere; et veritas est res divina, ut ejus cultus ad sanctitatem pertineat, et ut res præstantior, vel honori amicorum præferendus esse videatur.

Secundo, cum Plato Ideam tantum constitueret illis in rebus quæ non habent prius, et posterius, ut in specie hominis, quæ æqualiter prædicatur de Socrate, Platone, et aliis singularibus: Aristoteles: ut probet non esse ideam boni contra ipsum Plotonem, sic argumentatur: eorum, quæ habent prius, et posterius, non est communis idea, ut numerorum. At bona habent prius, et posterius; nam, quæ sunt substantiæ, sunt priora illis, quæ sunt accidentia. Ergo bonorum non est communis idea.

Tertio, cum Plato poneret ideam tamquam perfectam rerum speciem illis in rebus, quæ uno modo dicuntur de omnibus subjectis singularibus, non in illis, quæ variis modis dici, et varias habere significationes videntur: Aristoteles hoc altero utitur argumento; quæ dicuntur variis modis, eorum non est communis idea. At bonum dicitur variis modis: dicitur enim in quæstione, qua quæritur, Quid sit, ut Deus, et mens; et in ea, qua quæritur quale, ut virtus; et in ea, qua *quantum, ut mediocre*: et in *eo*, quod est ad *aliquid, ut utile*; et *in* tempore, ut *occasio*; et *in loco*, ut diversorio. Ergo boni non est communis idea. Hæc duo argumenta sic exprimit Piccolomineus lib. nono, capite vicesimotertio. "Idea consensione eorum, qui ideas statuunt, cum sit forma, et essentia una minime est eorum, quibus competit ordo, et per prius, et posterius distribuuntur: insuper eadem ratione non est eorum, quæ sunt distincti generis. At bonum cum ordine præditum est: tum ad distincta pertinet prædicamenta. Non igitur ejus datur una idea; bonum enim per omne quod est, effunditur, et in omni prædicamento locum habet."

Quarto, cum Plato constitueret ideam illis in rebus, quarum una est scientia, ut in specie hominis, cujus est una scientia, si spectetur ejus definitio, ut natura humana cognoscatur: Aristoteles in hunc modum argumentatur; quarum rerum una non est scientia, earum non est communis idea. At boni non est una scientia, sed varia, ut occasionis, et ejus, quod mediocre est. Ergo boni non est communis idea. "Piccolomineus; præterea, cum idea sit forma, essentia, et veritas una, ad unam scientiam pertinet. At boni plurimæ sunt artes, et scientiæ; singulæ enim artes, singulæque scientiæ bonum sibi proprium perquirunt, et explicant."

Quinto, cum probaret Plato, ideam boni excellere in bonis, duobus potissimum argumentis; primum quia per se esset; deinde, quia perpetua: conatur philosophus hujusmodi argumenta infirmare;

propterea quod bona per se, et bona simpliciter non differant, quatenus bona, cum eamdem habeant definitionem, ut homo ipse, id est in idea, et homo simpliciter: et quia bona perpetua, et bona non perpetua non differant similiter, quatenus bona, cum diuturnitas naturam non variet, ut album diuturnius non est albius minus diuturno. Addit probabilius fecisse Pythagoreos, qui, ut exponit Simplicius in librum primum Physicorum, in diversis rebus statuerunt principium esse, unum supra omnia collocatum, et ab uno pendere interiora rerum principia inter se contraria, quæ sunt hæc; unum, plura: finitum, infinitum: impar, par: rectum, obliquum: quadratum, altera parte longius: lumen tenebræ: dexterum, sinistrum: mas, femina: quies, motus: bonum, malum: Pythagoras igitur, cum putaret numeros esse rerum essentias, eos separatos non ponebat, sed in suis rebus, quæ sensibus percipiuntur. At Plato ideas sejungebat. Qua in re Aristoteles Pythagoræ opinionem sententiæ Platonis præfert: illam tamen non prorsus probat, cum scribat, probabilius dicere vediri Pythagoreos, et Speusippum quoque illos secutum esse, qui a Platone avunculo relictus est quasi hæres philosophiæ cum Xenocrate in Academia; ut, si sororis filio licuit ab avunculo dissentire; multo magis licere amico ab amico videatur. "Piccolomineus; Insuper, cum Plato genus Idearum nuncupet αὐτοέκαστον, hoc est ipsum quidque, sigillatim vero ideam hominis ipsum hominem, ideam boni ipsum bonum, quid significat, per ipsum uniuscujusque naturæ rerum? Vel enim, gratia exempli, idea hominis est eadem cum homine: vel distincta. Si eadem, cur distincta voce denotantur ipse homo, et homo? distincta non videntur posse judicari, quia utriusque eadem est ratio, et definitio, quare eadem est essentia, et natura. "Nec dicere quispiam potest, quod differant, eo quia idea hominis sit, æterna, homo vero mortalis: quoniam varietas temporis non est caussa varietatis naturæ, sed potius contra: quia enim natura est varia, ideo res una æterna, altera mortalis est; at ea, quorum una est definitio, non possunt esse distinctæ naturæ. Inanis itaque est ipse homo, ipsumque bonum seorsum positum a singulis. Propterea rectius videntur sensisse Pythagorei, quos secutus est Speusippus; qui unum et numeros proportione respondentes ideis in bonorum ordinem, non autem, ut aliquid a sensilibus separatum; posuerunt; ut in 3. Physicorum contex. 25. eandem sententiam repetit, et explicat Aristoteles."

Sexto, cum boni idea non detur generatim, proponit quæstionem, an detur speciatim, eorum saltem bonorum, quæ per se sunt. "Piccolomineus; at dicet fortasse aliquis, non universe bonorum omnium dari ideam unam, sed eorum tantum, quæ per se bona sunt."

Septimo, videtur sic argumentari; aut nulla sunt bona per se

præter Ideam: aut aliqua sunt. Si nulla essent bona per se præter Ideam, supervacanea esset Idea: nam Idea, vel exemplar debet esse simile eorum, quorum est exemplar. Ubi observandum est, quædam esse solum propter aliud, ut diætam, et venæ incisionem: alia partim propter se, partim propter aliud, ut voluptates aliquas, et honores: nonnulla tantum propter se, ut felicitatem, et actiones virtutis. "Piccolomineus; Quid est hoc, quod per se bonum est? vel enim est sola idea boni: vel sunt ea omnia, quæ a nobis quæruntur, et optantur, ut sapere, videre, honores, prudentia, voluptates honestæ, et cetera hujus generis. Si primum eligis, inanis tunc erit idea boni: dabitur enim Idea boni per se, cui nullum in rebus respondebit per se bonum, et a nullo participabitur: quod adversatur conditioni ideæ: idea enim dicitur exemplar rerum, quod cetera participant."

Octavo sic sequitur argumentationem, si aliqua sunt bona per se præter ideam, et eorum bonorum est una idea, bonorum per se eadem ratio est, quemadmodum albedinis ratio in nive, et cerusa. At bonorum per se non est eadem ratio, ut honoris, prudentiæ, voluptatis, quæ quatenus bona sunt, differentes habent definitiones. Ergo bonorum per se non est una idea. Quærit autem, si bona non dicuntur uno modo, quomodo dicantur. Ubi habenda est hæc distinctio, quod omnis vox est aut univoca in universum, ut genus, species, differentia, proprium, accidens, id est, animal, homo rationis particeps, esse aptum, et natum ad ridendum, esse album: aut univoca singulariter, ut individuum, qualis est Socrates, et Plato: aut est æquivoca a fortuna, ut Cæsar, et Cato: aut ab uno, ut a Medicina, phlebotomum, phlebotomia, medica potio, medicamenta omnia: aut ad unum, ut exercitationes corporis ad sanitatem: aut secundum analogiam, et proportionem, ut quemadmodum visus in corpore, sic mens in animo præstat. Jam vero bonum comparatum ad unam speciem dicitur univocum ratione illius speciei: comparatum ad bonum verum, et apparens, dicitur æquivocum: relatum ad illud quod est, et ad subjectum dicitur ab uno, et ad unum: relatum ad res plures dicitur secundum proportionem. "Piccolomineus; Si affirmas etiam alia dari per se bona, ut illa quæ nuper commemorata fuerunt, contra; eorum non est natura, forma, et definitio una. Quare ne una quidem potest esse idea."

Nono, cum philosophus aliorum sententias evertere consueverit duobus modis, aut per ἔνστασιν, et instantiam, nihil omnino, concedendo: aut per ἀντιπαράστασιν, et fiduciariam reprobationem aliquid admittendo, ut docet Ammonius in Categoriam substantiæ, posteaquam contra Platonem primo modo usus est, nunc utitur altero, quod si darentur ideæ, civili philosopho minime prodessent: nam neque exerceri, neque attingi possent in civili philosophia. At objicitur, quod si philosophus civilis ideam, tanquam perfec-

tissimum exemplar intueatur, rectius cognoscet, quid optimum sit, et rectius aget. Quam objectionem tollit, dicens probabile quidem esse argumentum, sed non verum: quia si ad ceterarum artium, vel cognitionem, vel exercitationem idea nihil confert, ne ad politicam quidem confert. Ad nihil prodest aliis artibus neque ad cognitionem, quia nullæ artes inquirunt ideam, quam si necessariam cognoscerent, ipsam ignorare absurdum ducerent: neque ad exercitationem, quia universali tantum cognitioni servit, non singulari pertractationi, in qua omnes artes se exercent. Ergo ne politicæ quidem prodest. Quod autem hoc in loco dicit Aristoteles, omnes scientias, et artes relinquere universale, et tractare id quod singulare est, habet dubitationem, quia lib. 1. Rhet. cap. 2. et lib. 2. Ethic. capite 2. traditum est contrarium, nempe singulare sub artem, et scientiam non cadere, sed tantum universale. Omnis tamen eximitur dubitatio, si dicatur scientiam, et artem considerari duobus modis; vel quatenus præcepta tradit, et sic spectare universale: vel quatenus agit, et sic inspicere singulare. "Piccolomineus; Præterea esto (per fiduciariam reprobationem), ut detur ea idea boni, ac bonum id sejunctum a singulis, quod universale ante multa appellant; id profecto redundans, ac supervacaneum erit: quoniam dum agimus de summo hominis bono, id bonum quærimus, quod possit a nobis acquiri, in nobis fieri, et a nobis possideri. At id bonum sejunctum et separatum non est hujusmodi: cum enim sit sua natura sejunctum, nunquam cum aliquo junctum inveniri poterit. At dicet forte aliquis, id bonum hanc præbere utilitatem, ut, cum a nobis cognoscatur, nos recte dirigat pro adeptione, et usu eorum bonorum, quæ a nobis acquiruntur, et possidentur, non secus ac cognitio scopi nos recte per media ducit, et dirigit ad ipsum. At hæc quoque solutio ab Aristotele evertitur ratione et experientia. Ratione, quia nos recte dirigit, et ducit cognitio proprii finis, propriique boni, non universi, et communis. Experientia vero, quia compertum est artifices omnes, cum bonum aliquod quærunt, nunquam sibi proponere cognitionem ejus communis, et separati boni, vel ea uti, qua cum careant, nec ipsam quærant, exactissime tamen artes possident, finemque suum assequuntur. Et tantum abest, ut medicus id separatum bonum quærat, ut ne de separata quidem valetudine, quæ est finis sibi propinquior, et familiarior, sit solicitus: sed de sanitate tantum in homine existente; non quidem in homine communi, sed in singulis, nam singulos curat." Idem Piccolomineus pro Platone disputat contra Aristotelem, et primum, lib. 9. cap. 22. observat ideæ nomen apud Platonem triplicitur usurpari: scribit enim sic; "Pro eminentia usurpatur, ut Deus dicitur idea omnium, ut enim unitas virtute includit omnes numeros, ita Deus, qui est ipsum unum, eminentia, et virtute includit omnes ideas, quasi rerum numeros,

et præsertim unius, boni, et pulchri, quæ ejus sunt propria, et sunt origines cæterarum. Idea pro similitudine usurpatur dum omne, quod universe concipitur animo, idea nuncupattur; in qua significatione ait Plato in Phædro, duas in unoquoque nostrum ideas esse dominantes; atque ducentes, quas sequimur quocunque ducunt, innatam scilicet cupiditatum cupidinem, et acquisitam opinionem, per quam optimum expetimus. Hasque esse veluti duas quasdam communes formas, quæ nos ducunt. In eadem significatione ideam boni sumpsisse censeo Platonem in Philebo, dum dixit in concordi mistione sapientiæ et voluptatis licere nobis perdiscere, quid et in homine, et in universo suapte natura bonum sit, quæve ipsius idea existat." Deinde ostendit, cum tres sint ideæ significationes, dum est disputatio de idea boni, non solum ideam non usurpari in tertia significatione, pro quavis communi notione animo concepta: sed ne in secunda quidem significatione, contra quam sentiunt nonnulli Platonis interpretes, tantumque accipi in tertia, de qua aliud disputatione sua conficit; "Colligamus itaque in mente ex sententia Platonis non dari ideam boni contradistinctam ab aliis ideis; sed per ideam boni denotari bonum supremum, ac immensam divinitatis fecunditatem, initium, et finem omnium: quod ex Plotini, Nemeniique sententia non est proximus mundi opifex, sed opificis mundi, Mentis scilicet, pater, cunctorumque finis. Hæc cum sit eminentissima forma, ac formarum forma, non immerito eminens idea nuncupari potest: et dicitur sol divinus, cujus filius est mens, sol intelligibilis: ac eorum externa imago, quæ sensibus offertur, est sol visibilis, cognitio ejus superni boni est regula omnium rectarum actionum; eatenus enim actiones nostræ bonæ sunt, quatenus cum legibus summi boni conformantur: nec dicitur in Platone ea cognitio utilis ad efficienda opera artium, sed ad recte obeunda ea munera, per quæ homines deinceps probi, vel improbi denominantur." Ideo dicimus; Qui Deum non cognoscit, in tenebris oppositis divino soli ambulat. Hoc jacto fundamento, ipse Piccolomineus eodem libro nono, capite vicesimo quarto ad Aristotelem primum respondet sic; "Cum summum bonum usurpari possit, et pro objecto, et pro affectione, ac perfectione, quæ a nobis recipitur, eo loco Aristoteles non objectum externum quærebat, sed internam affectionem, et perfectionem. Idea vero boni ponitur a Platone tanquam externum objectum, et idcirco ea disputatio de idea boni nequaquam instituto Aristotelis serviebat; nam de summo bono, pro interna nostra perfectione sumpto, verba fecit Plato in Phædro præsertim, et in Philebo: et affirmavit positum esse in sapientia, quam comitatur prudentia, et sequitur actio, ex quibus consurgit gaudium. Hoc erat id summum bonum, quod respondebat summo bono, considerato ab Aristotele in primo Moralium Nicomachiorum. Ideo hanc sententiam

discutere tunc debebat: non illam de idea boni." Deinde sic; "Rationes ab eo formatæ præsupponunt Platonem ita ideam boni statuisse, ut hominis, leonis, et similium specierum in mente dari ideas affirmaret. At constat, ideam boni, pulchri, et unius esse eminentioris generis, sublimiorisque ordinis, ac pertinere ad principium: nam per ideas omnes tanquam spiritus, nervi, et communes perfectiones effunduntur. Quare, si bona participata sunt distinctæ rationes, distinctæ definitionis propriæ, distincti ordinis, distinctique generis, parum refert: prima enim et communia principia meant per omnia, ac per omnia, cum quadam tamen varietate effunduntur; servando solum similitudinem quandam communem, non propriam. Veluti etiam ipsemet Aristoteles veritate coactus in eodem capite communem dedit per se boni definitionem, inquiens; per se bona ea esse quæcunque vel sola, et a ceteris sejuncta sequimur; quale est sapere, videre, et nonnullæ voluptates. Itaque ratione ejus communis una est ipsius boni definitio, unaque scientia, quamvis distinctarum specierum distinctæ illæ sint. Preterea ostensiones illæ aliud præsupponunt a veritate alienum, affirmasse scilicet Platonem, cognitionem ideæ boni conducere singulis artibus ad consequendum proprium finem: quod Plato non dixit, sed solum affirmavit eam conducere actionibus humanis, significans proprie sumptas actiones, per quas probi, vel improbi denominamur. Artibus autem conducit, ut recte artifex eis utatur; veluti dum dicimus, debere medicum esse pium; non autem ut proprium finem assequatur. Per cognitionem autem divini, et summi boni dirigi recteque conformari humanas actiones, nemo est, qui dubitet: cum enim nobis sit pro fine propositum, ut conformemur cum voluntate Dei, et ipsi reddamur similes; sine dubio destituti ejus cognitione nescimus, quo tendamus, ambulamus in tenebris, et quasi destituti cognitione borealis ponti, hanc nostram vitæ navigationem absolvere feliciter non possumus; ut mira consensione Theologi nostri patefaciunt. Hactenus Piccolomineus.

IN CAPUT VII.

Primo loco ponit hoc argumentum; quemadmodum in unaquaque arte, et actione bonum est finis: sic etiam communiter bonum est finis. Definitur autem finis, cujus gratia reliqua agunt omnes. Eodem modo lib. 1. Rhet. Apud Ciceronem autem lib. 1. de inventione distinguitur finis ab officio. Addit digredientem orationem in idem recidere. ut scilicet quæratur, unum ne, an plura sint bona homini proposita, tanquam finis. Facta est enim digressio, et quæsitum, quid de felicitate censuerint tum plebeii, qui eam posuerunt in voluptate, aut divitiis: tum gratiosi, civiles, et elegantes, qui in honore: tum sapientes, qui in virtute, aut idea boni.

Initio autem traditum est, finem eo præstantiorem esse, quo posterior est; unde philosophus sic argumentum ducit; Omnium rerum agendarum aut unus est finis, aut plures. Cum plures sint, non omnes sunt perfecti. Ergò vel unus est perfectus, vel plures; si unus est perfectus, is erit humanum bonum:. si plures, horum perfectissimus. Utitur præterea hoc argumento; Quod per se expetendum est, et nunquam propter aliud, perfectius est eo, quod modo propter se, modo propter aliud expetendum videtur. At felicitas semper propter se expetenda est, honor vero, voluptas, mens, et omnis virtus, modo propter se, modo propter aliud, ut supra est declaratum: Ergo felicitas est perfectior finis, quam honor, voluptas, mens, et omnis virtus. Dubitant explicatores de felicitate, quæ non videtur expeti propter se, sed propter hominem, ut felix reddatur: et de honore, voluptate, mente, omni virtute, quæ expetuntur semper propter hominem. At omnis eximitur dubitatio, si dicatur duplicem esse finem, unum, qui acquiritur, alterum, cui acquiritur. Aristotelem vero loqui de fine, qui acquiritur. Itaque felicitatem expeti semper propter se: honorem vero, et reliqua quandoque propter se, hac ratione, quod si sola relinquantur, nihilominus expetuntur; quandoque propter aliud, quemadmodum honorem expetimus, ut virtutibus exculti videamur: quod superius est explicatum. Quod si spectetur *finis, cui acquiritur,* non est dubitandum, quin et felicitas, et honor, et cetera omnia ad illum sint referenda.

Secundo sic argumentatur; omne bonum perfectum est sufficiens. At felicitas est bonum perfectum. Ergo sufficiens. Describit autem dupliciter illud, quod est sufficiens, primum, quod satis est, non uni, sed pluribus, servato tamen aliquo termino, ne progressio fiat in infinitum; quo pertinet illud, quod scriptum reliquit Cicero de gradibus officiorum in fine libri primi officiorum, et Gellius lib. 5. cap. 13. Deinde, quod si solum relinquatur, vitam effici eligendam, et nullius rei indigentem. Quare felicitas, si non connumeretur cum alio bono, est maxime eligenda: si connumeretur, est malis eligenda. Legitur enim lib. 1. Rhet. plura bona uno, aut paucioribus connumeratis esse majus bonum. Stoici autem dicebant, bona corpori, et externa obscurari, et obrui splendore, et magnitudine virtutis, ut obscuratur, et offunditur lumen lucernæ luce solis, et interit stilla muriæ magnitudine maris Ægæi, et accessio teruntii in divitiis Crœsi, et gradus unus in ea via, quæ est hinc in Indiam. At ex sententia Aristot. quantulacunque accessio boni ad bonum facta fuerit, ea bonum aliquantisper auget: et bona corporis, atque externa minima quidem sunt ad bona animi: sed tamen tanquam instrumenta, et ornamenta necessaria sunt, ut infra declarabitur. Ponit autem illud tanquam confessum, ut felicitas sit res optima. Quare adhuc traditum est felicitatem esse bonum perfectum, sufficiens, et optimum.

Tertio post propositum summum bonum in cap. 1. 2. et 3. ac refutatas de eo aliorum opiniones in cap. 4. 5. et 6. atque declaratam communi quadam ratione in hoc ipso capite ejus naturam, ut sit bonum perfectum, sufficiens, et optimum; incipit Philosophus magis proprie explicare, quid sit felicitas, cujus definitio est, ut sit actio animi ratione utentis ex virtute perfectissima in vita perfecta. Probat primam partem felicitatis, quia, si homini est aliquod opus, et actio, ei bonum est in opere, et actione. At homini est aliquod opus, et actio. Ergo ei bonum est in opere, et actione. Probat majorem a simili, quod, sicuti tibicini, et statuario, et omni artifici, et omnino, quorum est opus aliquod, et actio, bonum in opere consistit: sic etiam simpliciter homini. Probat minorem ab absurdo, quia, nisi homini esset aliquod opus, et actio, homo ad nimium otium natus esset: et a partib. quod sicuti partes corporis habent suum proprium opus, sic etiam homo. Putant nonnulli definitam esse tantum agendi felicitatem, duob. potissimum adducti argumentis; primum, quod hæc felicitas sit bonum sufficiens, et quidem sufficiens non ei soli, qui vitam vivit solitariam, sed et parentib. et filiis, et uxori et omnino amicis, et civib. ut paullo supra dictum est: deinde, quia hujusmodi felicitas sit actio, et non contemplatio. Nos vero omnem felicitatem generatim definitam esse arbitramur, et cum Piccolomineo consentimus, qui lib. 9. cap. 26. contendit hanc definitionem esse non summi boni civilis, sed summi boni universe sumpti, et contrahi posse ad utramque partem summi boni, idque probat, quia Arist. lib. 10. Moral. Nicomach. cap. 7. patefecit hujusmodi definitionem competere non modo summo bono civili, verum etiam præcipue summo bono contemplationis; idcircoque data ea communi definitione in 1. lib. declaravit Arist. deinde, non solum virtutes morales usque ad sextum librum, verum etiam virtutes ad rationem, et mentem pertinentes in sexto libro. Quod attinet ad argumenta contraria, sufficiens consideratur duobus modus: vel quatenus potest suffieere etiam aliis, quod de agendi felicitate intelligitur: vel quatenus vitam efficit eligentiam, et nullius rei indigentem, quod convenit quoque contemplandi felicitati. Et duplex est actio; partim consideratio, cognitioque rerum cælestium, et earum, quas a natura occultas, et latentes indagare ratio potest: partim rerump. administratio, aut administrandi; sciendique prudens, temperata, fortis, et justa ratio, omnisque virtus, et actio virtuti congruens, quæ uno verbo honestas dicitur, ut legitur apud Ciceronem lib. 5. de finibus. Itaque contemplatio sub actione comprehenditur. Dubitatur autem, quia omnis actio est propter aliud: omnis enim agens propter finem agit. At felicitas non est propter aliud. Ergo felicitas non est actio. Quidam negant minorem, et dicunt esse propter aliud, contingere duobus modis; aut propter aliud separatum, et hoc modo non esse felicitatem: aut propter aliud inclusum,

et hoc modo esse. Nos putamus ad majorem responderi posse, cum dicitur omnem actionem esse propter aliud, intelligendam esse de actione, quæ sit ad finem, non de ea, quæ sit finis, ut ipsa felicitas est. In hanc particulam definitionis, ita Piccolomineus lib. 9. cap. 25. "Dum inquit Aristot: summum hominis bonum esse actionem, ea actio censeri debet tanquam proxima forma summi boni, quæ nos intus perficit, contradistincta ab habitu, et otio; quæ tamen relata ad summum bonum futuræ vitæ solum esset præparatio. Propterea dixit Plotinus virtutes non esse bonas, sed utiles, hoc est, non esse summum bonum, sed nos parare, et elevare ad illud."

Quarto, probat alteram partem felicitatis, quod proprium hominis opus est aut vivere, aut sentire, aut agere ex usu rationis. At non est vivere, quod etiam convenit plantis. vivendi autem sunt tres facultates, *τὸ θρεπτικὸν, τὸ αὐξητικὸν, τὸ γεννητικὸν*, id est, vis nutriendi, augendi, procreandi. Nec sentire, quod commune est, et equo, et bovi, et omni animali. Sentiendi autem facultates sunt duæ, *ἡ αἴσθησις, καὶ ἡ φαντασία*, sensus, ac phantasia. Ac sensus quidem apprehendit singula: non percipit essentiam, seu substantiam, sed id tantum, quod ei adjunctum est: nunquam fallitur, dummodo tria concurrant, ut intervallum sit moderatum, ut instrumentum sit probe affectum, ut id, quod interjicitur, non impediat. Phantasia vero rerum sensu perceptarum continet formas, meminit, et somniat, judicat de quibusdam, de quibus sensus non judicat, ut hoc album esse frigidum, hoc flavum esse dulce, hunc qui accedit esse Socratem, vel Platonem, sæpe fallitur, ut cum apud Æsopum cani in aqua imago carnis visa est caro. Jam non solum sensus, sed etiam phantasia inest in bestiis, cum earum pleræque, ut equi, et canes meminerint et somnient. Quod si vivere, et sentire non est proprium hominis, sequitur, et ratione uti proprium sit. Facultas autem utendi ratione duplex est, altera quæ rationem non habet, sed rationi obtemperat, ut, *ἡ ἐπιθυμία, καὶ ὁ θυμὸς*, vis concupiscendi, et vis irascendi; qua dicitur modo ratione expers; quia convenit etiam bestiis, modo rationis particeps, quia obedit ipsi, et ipsius imperio obtemperat, ut legitur in capite ultimo hujus libri: altera, quæ, cum ratione habeat, ratione utitur, et intelligit. Ratione enim utitur *ἡ βούλησις καὶ ἡ προαίρεσις*, voluntas, et præelectio: intelligit vero *ὁ νοῦς, ἡ διάνοια, ἡ δόξα*, mens, mentis agitatio, opinio. Hæc autem omnis facultas, quæ usum rationis habet, duobus modis intelligi potest, aut secundum habitum, aut secundum actum. In definitione felicitatis intelligitur usus rationis secundum actum. Piccolomineus; "Addebatur in definitione actio animi, ut distingueretur ab actionibus corporis, et indicaretur summum bonum inter bona animi: quæ præclarissima sunt, enumerandum esse; animum denotans, vel per se, vel per aliud rationis compotem: et hæc est caussa efficiens. Nam caussa efficiens actionis (quod ad rem pertinet) tri-

plex est, animus, homo, virtus. Animus est principale principium agendi: virtus est ratio rectitudinis; per quam actio dicitur recta: quod indicatur ab Aristotele, cum dicitur, secundum virtutem; quæ particula additur, ut contra distinguatur ab actionibus vel vitio, vel sine habitu virtutis elaboratis: homo denique virtute præditus est principium integrum, completum, et adæquatum. Negat nonnunquam Aristoteles, ut in 1. de anima cont. 65. animam agere: nam inquit, non animam, sed hominem per animam sentire et intelligere: et actiones affirmat esse compositorum, et individuorum: at ibi considerat agens totum et adæquatum, non principale principium: hoc autem in loco considerat principale principium, primum actionis, mox rectitudinis ut etiam dum in 3. de anima cont. 1. ait; De particula animæ, qua anima intelligit. et in cap. 4. Intelligentiam intelligere cuncta."

Quinto probat tertiam proprietatem felicitatis, quoniam si unumquodque, quod bene efficitur, ex propria virtute perficitur, felicitas est actus ex virtute. At unumquodque quod bene efficitur, ex propria virtute perficitur. Ergo felicitas est actus ex virtute. Probat assumptionem, quia si opus hominis et boni hominis est idem genere, habet differentiam ex virtute. Dicit, si est opus hominis animi actus ex ratione, propter eam animi partem, quæ habet rationem, et intelligit. Addit, vel non sine ratione, propter eam partem quæ rationi obtemperat; ut explicat Eustratius. Eandem sententiam de actione virtutis expressit eleganter Cicero in 5. Tusc. ad hunc modum; In Gorgia Socrates, cum esset ex eo quæsitum, Archelaum Perdicæ filium, qui tum fortunatissimus haberetur, nonne beatum putaret? Haud scio, inquit: nunquam enim cum eo locutus sum. An tu aliter id scire potes? Nullo modo. Tu igitur ne de Persarum quidem rege Magno potes dicere, beatus ne sit? Quid? tu in eo sitam vitam beatam putas? ita prorsus existimo, bonos beatos, improbos miseros. Miser ergo Archelaus? Certe si injustus. In eadem particula notat Piccolomineus materiam, et finem sic? "Cum summum bonum dicatur actio ex virtute prodiens, eaque sit non transiens, sed immanens, denotatur materies, quæ est et anima, et homo, cujus est perfectio: et cum hæc non sit proprie materies ut ea generationis, etiam est finis. Cui ut conspicuum est et superius: finis enim, cujus gratia assignari non debet? quia summum bonum solum sui gratia optatur, non autem gratia alterius."

Sexto quartam proponit proprietatem felicitatis, quod actio optima est ex optima, et perfectissima virtute. At felicitas est actio optima. Ergo est ex optima, et perfectissima virtute. Per optimam autem, et perfectissimam virtutem intelligunt Eustratius, Acciaiolus, aliique explicatores prudentiam. "Quæ sententia inquit Piccolomineus lib. 9. cap. 2. 6. vera non est, primo, quia summum bonum finis est: prudentia vero non finem, sed ordinata in finem

respicit, atque in illis versatur. Præterea actiones probæ non dicuntur esse actiones prudentiæ, nisi longe; proxime autem prodeunt ex proprio aliquo virtutis habitu, ut a temperantia, justitia, et similibus. Et confirmatur, quia præelectionem sequuntur: ab eaque potissimum conditionem recipiunt: at prudentia non constituit præelectionem: nec munere ejus proprie præeligimus id, quod præeligendum est; sed munere virtutum quæ in more collocantur. Neque etiam per prudentiam viri probi denominamur: probitas enim ex habitu, et virtute in more posita consurgit. Alii intelligunt justitiam. Quam opinionem etiam Piccolomineus refutat, quoniam Aristoteles tradit hoc in loco definitionem felicitatis, ut communem omni felicitati, tum in actione, tum in contemplatione positæ. Quod patet ratione, quia primum communis finis proponendus, et explicandus fuit. Patet quoque auctoritate, quia Arist. in 10. Moral. Nicomach. cap. 6. 7. locuturus de summo bono in contemplatione posito accipit definitionem supra relatam, et ab ipso in hoc primo libro traditam, ac ex ea definitione elicit summum bonum in contemplatione positum: inquit enim in cap. 7. si felicitas est actio secundum virtutem, probabile est eam esse secundum præstantissimam virtutem; atque hæc ejus fuerit, quod in homine est optimum. Itaque ostendit hanc virtutem optimam pertinere ad mentem, et definitionem felicitatis præcipue, et proprie competere felicitati in contemplatione positæ: quod non faceret si definiens summum bonum, per virtutem absolutissimam, et perfectissimam significaret justitiam. Nonnulli intelligunt omnem virtutem habitu confirmatam, sive sit principium agendi, sive efficiendi, sive contemplandi. De ratione enim tum habitus, tum virtutis perfectio est. Et cum Arist. dicat, si plures sint virtutes perfectæ, ut revera sunt plures, felicitas est actio secundum perfectissimam, hanc ajunt esse virtutem civilem, seu moralem, et propterea Arist. in procemio Moral. Nicom. civilem scientiam omnibus prætulisse. Hanc sententiam idem Piccolomineus reprehendit eadem ratione, quia hoc modó talis definitio soli felicitati civili competeret, non ei, quæ in contemplatione est posita; quod aperte Aristoteli adversatur. Præterea, si ea sententia esset vera, falsum esset virtutem absolute perfectam, omniumque perfectissimam esse virtutem mentis, per quam contemplamur, cum tamen Arist. lib. 10. cap. 7. ei tribuat principatum, variisque rationibus confirmet. Ipse vero Piccolomineus, quem nos sequimur, ita explicat; “ Hanc definitionem primo, et præcipue congruere summo bono in contemplatione posito, quoniam, dum definitur id, quod est ab uno, definitio ei debet præsertim competere, quod primum est, secundo loco aliis. At summum bonum est ab uno, et primum est illud, quod in contemplatione est positum, ut constat ex 10. Ethicorum. Ergo ei primo debet competere definitio, secundo autem loco summo bono morali. Nam fe-

licitas est actio prodiens ex virtute perfecta. Virtus autem dici potest perfecta, vel absolute, et hujusmodi est sapientia: vel in genere moralium, et hujusmodi et justitia universalis. Ambæ sunt virtutes perfectæ; non solum, quia sunt habitus completi, quod artibus potest convenire: verum etiam, quia sunt totum quoddam non obtinens rationem partis: et sunt habitus postremi ad ulteriorem virtutem non ordinati: et nos cum postremo fine, nempe cum honesto et vero, proxime conjungunt. Idcirco Arist. nomen perfectæ virtutis, non solum sapientiæ convenire affirmavit in 10 Moral. Nicom. verum est universæ justitiæ, ut constat ex lib. 5. c. 1. Unde apparet, cum justitiam universalem, tum sapientiam vario modo esse virtutem perfectam: absolute tamen perfectam esse sapientiam, et definitione summi boni primo loco, et præcipue competere bono in contemplatione posito; secundo autem bono morali. Hactenus Piccolo."...

Septimo, ponit quintam proprietatam felicitatis, quod actio perfecta requirit vitam perfectam. At felicitas est actio perfecta. Ergo requirit vitam perfectam. Quæritur autem, quam intelligat philosophus vitam perfectam. Quidam interpretantur vitam perfectam totam vitæ periodum, universumque vitæ cursum. Quam interpretationem reprehendit Piccolomineus lib. 9. cap. 27. quia pueri, et adolescentes non modo non possunt esse felices, sed ne idonei quidem sunt auditores civilis scientiæ ut supra dicebatur. Idcirco inquit Arist. lib. 12. Metaph. cont. 39. vitam optimam Diis quidem competere semper; nobis autem exiguo tempore. Ipse vero Piccolomineus interpretatur vitam perfectam esse longam vitæ tempus, et longæ vitæ perfectionem, et vitam perfectæ ætatis, ac longi temporis. Et colligit hujusmodi interpretationem tum ex verbis Aristotelis hoc in loco, ubi legitur? una enim hirundo non efficit ver, neque una dies: sic ne una quidem dies neque paruum tempus beatum, et felicem reddit. Tum ex lib. 10. Moralium, cap. 7. ubi sunt hæc verba; Perfecta sane erit hæc animæ beatitudo, si longæ vitæ perfectionem adepta fuerit. Tum ex lib. 1. Magnorum Moralium, cap. 4. ubi inquit Philosophus? Cum felicitas sit bonum perfectum, ac finis nos latere non debet, id in ætate perfecta esse: non enim in puero: quia puer dici felix non potest: sed in viro, is namque perfectus est: et ne in tempore quidem imperfecto, sed perfecto: ac perfectum fuerit utique tempus, quamdiu homo vivere potuerit: recte namque a multis dicitur, felicem in longissimo vitæ tempore esse judicandum; ut oporteat perfectum esse et in tempore perfecto, et in homine.

Octavo dicit felicitatem, resolvendam esse in partes suas: nam, quod definitum est, id resolvendum esse videtur. At felicitas est definita, ergo felicitas resolvenda videtur. Ac per circumscriptionem quidem intelligit definitionem felicitatis: per depictionem vero

resolutionem definitionis. Cum autem triplex sit methodus, componendi, resolvendi, definiendi, methodus definiendi ad methodum resolvendi refertur. Ob servandum autem est, quod docet Aristot. non esse uniuscuiusque hominis definire, sed resoluere, quod definitum est, maxime progressu temporis, quod ipse ait continere rectam rerum inventionem, et adjumentum, unde et artium facta esse incrementa. Atque hinc perspicitur, priorib. hominibus posteriores, et vetustiorib. recentiores scire plus posse. Quamobrem hi melius noverunt quam illi globorum cælestium numerum; et stellarum errantium motum; cum illi octo, hi decem mobiles globos cognoverint, illi solem velocius moveri, quam Mercurium, et Venerem, et esse secundum, hi tardius, et esse quartum invenerunt. Illi duas tantum plagas terræ habitabiles censuerunt: hi quinque, hoc est omnes. Illi pejorem, hi meliorem vel usus, vel victoriæ causa navigationem habuerunt. Illi rem bellicam minus instructam: hi novo quodam, et ante inaudito tormentorum genere instructiorem. Illi multos errores commiserunt: hi cognoscere illorum errores potuerunt. Cum autem posteriores homines videantur esse posse excellentiores, quæritur cur non sint. Ac duæ afferuntur causæ; prima est, quod natura hoc tempore tardiora ferat ingenia, quam ante procrearit. Unde illud Horatii:

> Ætas parentum peior avis
> Tulit nos vitiosiores
> Mox daturos progeniem vitiosiorem.

Non est tamen, propterea quod si ingenia in pejus ruerent, jam essemus in numero belluarum: et natura semper eodem modo omnia gignit, et in omnibus suis rebus obeundis admirabilem constantiam, et incredibilem æqualitatem tuetur. Altera causa est, et quidem nostro judicio melior, et verior quod ingeniorum vires socordia frangantur, et magis industria in ingeniis, quam ingenia ipsa consenescant. Præterea dicit Philosophus, non esse requirendam in solutione superioris allatæ definitionis exactam explicationem: nam qualis est materia, talis debet esse ratio explicandi. At materia ethicæ disciplinæ est varia, et non exacta. Ergo ne ratio quidem explicandi debet esse exacta. Dicit fabrum, et Geometram diverso modo exquirere angulum rectum, quia ille exquirit, quatenus est operi utilis, nimirum ad erigendum parietem, vel columnam, vel aliud quidpiam: hic vero, qua tenus ejus natura investigatur, ut a linea recta supra lineam rectam fiat ad perpendiculum, et ab acuto, atque obtuso distinguatur. Monet quoque non esse perquirendam caussam in ejusmodi definitione. Nam in principiis non est causa perquirenda. At definitio est principium quoddam. Ergo in definitione non est causa perquirenda. Ex principiis autem alia docet considerari inductione, ut principia Mathe-

matica, alia sensu, ut elementa, seu qualitates elementorum in physicis, alia quadam consuetudine, ut principia moralia: alia alio modo, ut quadam experientia principia medica. Illud Philosophus conficit, curandum esse, ut singula recte definiantur: nam principium est plusquam dimidium. At definitio est principium quoddam. Ergo definitio est plusquam dimidium, ut ipsa in primis curanda esse videatur.

IN CAPUT VIII.

PRIMO loco aliorum dictis suam sententiam confirmat. dicit enim habendam esse considerationem de ipso principio, id est, de definitione felicitatis, quam posuit tanquam principium solum, non ex conclusione rerum quinque, quæ positæ sunt in tali definitione, verum etiam ex aliorum dictis. Cum quibusdam enim omnino convenit: cum aliis non omnino: nam, qui dixerunt animi bona esse potentissima, et maxime bona, iis omnino assentitur. Cum autem hoc in loco animi bona sint tripliciter distributa, lib. 1. Rhet. in duas partes divisa sunt, ut alia sint in ipso, alia extra ipsum; et in ipso dupliciter, partim in animo, partim in corpore.

Secundo prorsus consentit cum illis, qui dixerunt actiones, honestas, et actus honestos esse finem.

Tertio probat opinionem illorum, qui dixerunt felicem bene agere, et bene vivere, ut felicitas nihil aliud sit, nisi bona actio, et bona vita, ut tradebatur in cap. 4. hujus libri.

Quarto cum quibusdam ita consentit, ut ab illis etiam aliquantisper dissentiat; quorum e numero sunt illi, qui felicitatem posuerunt in virtute, vel simpliciter, vel in aliqua virtute. Horum opinionem secutus est Zeno Stoicorum princeps, et Herillus; quorum alter virtutem simpliciter nominavit: alter omnia ad eam intelligendi virtutem revocavit, quæ scientia nuncupatur.

Quinto ne cum illis quidem omnino convenit, qui felicitatem in virtute, et voluptate positam esse existimarunt; quos secuti sunt Clitomachus, et Callipho. Dicit cum voluptate ita, ut voluptas etiam felicitatis essentiam constitueret. Dicit non sine voluptate, ut voluptas felicitatem consequeretur.

Sexto, tertium genus philosophorum commemorat, a quibus aliquantisper dissentit, ut qui ultimum finem in virtute, et externa prosperitate collocarunt.

Septimo, tametsi philosophus convenit cum illis, qui putarunt felicitatem esse virtutem, cum vel ipse felicitatem definiat actionem ex virtute: tamen dicit quantum interest inter habitum, et actionem, tantum inter felicitatem eorum, suam videri interesse. Et dicit, dormienti; vel alio quodam modo nihil agenti habitum contingere, ut in cap. 5. consideravit quoque habitum virtutis in eo, qui sit infortunatus.

Octavo ostendit: qui existimarunt felicitatem esse virtutem cum voluptate, cum iis quidem se convenire, quia vel ipse vult actionem ex virtute esse jucundam: sed in eo non convenire, quod iis expresserunt voluptatem; ipse vero non judicat esse exprimendam; cum omnis actio ex virtute per se jucunda intelligatur, etiam si ipsa voluptas non exprimatur. Probat autem voluptatem semper consequi actionem ex virtute, primum sic; quod quisque amat ex eo capit voluptatem. At virtutum studiosus amat ea, quæ sunt ex virtute. Ergo ex iis capit voluptatem. Deinde sic; non est eadem ratio multorum, seu vulgaris multitudinis, et eorum, qui res honestas amant. Multis enim jucunda pugnant, hoc est varia sunt. At amantibus rerum honestarum jucunda videntur, quæ natura jucunda sunt, ut actiones ex virtute. Præterea sic: bonus ex bonis actionibus percipit voluptatem. At felix est bonus. Ergo ex bonis actionibus percipit voluptatem. Postremo sic; quod probus judicat de felicitate, ita est. At judicat eam esse non solum jucundam, sed etiam bonam, et pulchram. Ergo ipsa ita est. Quocirca, cum in Deliaco carmine aliquid dicatur esse pulcherrimum, aliud optimum, aliud perjucundum: hæc tria in felicitate minime distincta sunt.

Nono, qui posuerunt felicitatem in virtute, et bonis externis, si judicarunt felicitatem indigere bonis externis sui causa, dicit Philosophus ab iis se dissentire: si non sui causa, sed ob res subjectas, cum iis profitetur se consentire. Nam felicitas consideratur duobus modis; vel ut perficit habentem, et hoc modo posita est in sola virtutis actione: vel ut refertur ad alios, et hoc modo indiget quibusdam tanquam instrumentis, et quibusdam, ne maculetur. Commemorat igitur quædam, quæ sunt tanquam instrumenta: nam sicut in artibus unusquisque artifex licet possideat habitum et instrumenta naturalia, indiget tamen quibusdam instrumentis extrinsecus: sic felix licet possideat virtutem, et agat ex virtute, tamen indiget amicis, divitiis, civili potentia. Commemorat etiam quædam, quorum absentia maculat felicitatem, cujusmodi est nobilitas, liberorum probitas, pulchritudo. Illud ipse conficit, ita videri felicitatem hujusmodi prosperitate indigere, ut nonnulli idem esse statuant prosperam fortunam, et felicitatem: alii autem virtutem.

IN CAPUT IX.

Primo loco, cum dictum sit in fine superioris capitis felicitatem non solum consistere in actione virtutis, verum etiam indigere prosperitate fortunæ, et idcirco statuisse quosdam idem esse felicitatem cum prosperitate fortunæ, quosdam idem esse cum virtute; quoniam, si proficiscatur a virtute; oritur a causa humana, si a for-

tunæ bonis, existit a fortuna, cum vero sit optima rerum humanarum esse Dei donum videtur: quærit Philosophus, quænam sit vera felicitatis causa, Deus ne, an homo, an fortuna. Nam, si sit Deus, precibus est vacandum: si homo, ipse per se elaborare debet, ut eam consequatur: si fortuna ei omnia sunt committenda. Duplex autem est causa, una per se, altera per accidens. Rursus causa per se duplex est, una divina, altera humana: et ad causam humanam concurrunt tria, intelligentia, appetitio, motus corporis: ad intelligentiam pertinet disciplina: ad appetitionem consuetudo, vel virtus: ad corpus exercitatio. Præterea causa per accidens duplex est, una præter intentionem mentis, et dicitur proprie fortuna: altera præter intentionem naturæ, et est casus, ut cum quis arat terram, et invenit thesaurum fortuito præter intentionem mentis suæ et cum quis casu oritur habens sex digitos in manu præter intentionem naturæ. Duxit argumentum a minori in hunc modum; si bona minus præstantia proficiscuntur a Deo, multo magis felicitatem existere a Deo censendum est, quæ quidem est optima rerum humanarum. Rejicitur vero probatio ad primam philosophiam. Utrum Deus hominibus singula bona tribuat.

Secundo probat etiam si felicitas a Deo missa non sit, eam tamen ex rebus divinissimis esse: quoniam virtutis præmium, et finis est optimum quiddam, et divinum, et beatum. At felicitas est virtutis præmium, et finis. Ergo est optimum quiddam, et divinum, et beatum: optimum quidem tanquam virtuti propositum: divinum vero participatione, et similitudine: at beatum adeptione. Probat præterea felicitatem esse a causa humana in hunc modum; quod acquiri per disciplinam, vel diligentiam ab omnibus hominibus potest, qui manci non sint ad virtutem adipiscendam, id proficiscitur a causa humana. At felicitas hujusmodi est. Ergo proficiscitur a causa humana.

Tertio probat felicitatem non esse a fortuna, vel casu: primum sic; quod fit a fortuna, est præter intentionem agentis. At felicitas, quæ quidem nobilissimus est effectus, non est præter intentionem agentis. Ergo non est a fortuna. Deinde sic; quemadmodum quæ fiunt a natura, tunc egregie fiunt, cum secundum naturam fiunt; et quæ ab arte, cum secundum artem: sic, quæ fiunt a virtute, tunc recte fiunt, cum secundum virtutem fiunt, et non secundum fortunam. Præterea sic; ab ignobilissima causa nobilissimus effectus proficisci non potest. At fortuna est ignobilissima causa, et felicitas nobilissimus est effectus. Ergo a fortuna felicitas proficisci non potest. Inde sic; ad nullum fortuitum est ordinatum studium. Ad felicitatem vero est ordinatum studium politicum. Ergo felicitas non est fortuita. Postremo sic; quod fit a casu, pariter evenit bovi, et equo, et puero, et viro. At felicitas non evenit bovi, nec equo, nec puero. Ergo non fit a casu. Probat vero neque bovem,

neque equum, neque alia hujusmodi animalia felicia esse posse: quia actum ex virtute præstare non possunt. Et probat ne puerum quidem felicem esse posse: quia puer propter ætatem nondum idoneus est ad agendum ex virtute. Quod si pueri aliqui appellantur felices, inquit Philosophus, eos sic nominari magis propter spem, quam quod tales revera sint. Unde colligitur felicitatem esse duplicem, unam spei, alteram rei, et primam pueris convenire, alteram non convenire.

Quartó, si ponatur hoc felicitatem sequi mutationem fortunæ, probat Philosophus neminem viventem feliçem fore: propterea quod qui fortunæ prosperitatibus usus sit, et misere mortuus sit, felix non est appellandus. At omnem viventem sic mori contingit, ut de Priamo ferunt fabulæ. Ergo nemo vivens poterit appellari felix.

IN CAPUT X.

Primo loco ponit auctoritatem Solonis, qui dixit ante obitum neminem appellari beatum posse: quod tamen dictum refellit: nam si censuit Solon mortuum esse felicem, mortuus nihil agit ex virtute. Ergo non potest esse felix. Hoc vero fidei nostræ repugnat, qua persuasum habemus felicitatem esse post mortem, et mortuos agere ex virtute. Tamen duplex est actio ex virtute; una laboris, altera præmii. Philosophus autem loquitur de prima, quæ post mortem non est: de altera non loquitur, quam non novit.

Secúndo argumentatur, quod si Solon putavit mortuum liberatum esse malis, et idcirco appellari beatum posse, quædam bona, et mala viventium ad mortuos pertinent, ut etiam ad vivos non sentientes. Hæc autem dubitatio eximitur in cap. 12. ubi dicitur pertinere quidem mala et bona superstitum ad mortuos, sed nequaquam esse tanti, ut illorum statum immutent.

Tertio argumentatur, quod si existimavit Solon, mortuos appellari felices, non quod sint, sed quod fuerint ante mortem felices, id quoque absurdum est: nam omnis de præterito propositio est vera, cum in præsenti fuit vera. Quare, si verum est dicere, fuit felix, etiam verum sit dicere, Est felix. At si non fuit vera in præsenti, ne vera quidem est de præterito. Ad dictum autem Solonis ita explicandum adducti sunt nonnulli fortunæ varietate, ac felicitatis firmitate. Manifestum est vero, inquit Philosophus, si consectemur fortunæ mutationes, nobis sæpe eundem dicendum esse felicem, et rursus miserum: ita ut affirmemus felicem esse chamæleontem quendam, imbeciliterque stabilitum, id est animal, quod facile ad vicinos colores immutatur, et spectantium oculos effugit. De dicto Solonis plura scribit Piccolomineus lib. 9. cap. 28. in utramque partem; illudque sua disputatione conficit, sententiam

Solonis duplici consideratione esse veram; primum cum Platone, et Theologis, considerando summum bonum futuræ vitæ, quo nemo fruitur, dum hanc vitam vivit: deinde cum Arist. considerando summum bonum præsentis vitæ, quatenus nemo absolute, et tuto judicari, et denotari potest felix, dum vivit, quamvis pro eo tempore felix sit.

Quarto probat felicitatem non sequi mutationem fortunæ, sed actionum ex virtute firmitatem. et primum argumentatur sic; in quibus rebus non consistit, ut bene vel male habeamus, in iis non est posita felicitas, vel infelicitas. At in fortunæ eventis non consistit, ut bene vel male habeamus: bonum enim vel malum pertinens ad felicitatem, vel infelicitatem, est in actione virtutis, vel vitii, non in rebus fortuitis, quæ naturam felicitatis non constituunt, sed sunt tanquam instrumenta. Ergo in fortunæ eventis non est posita felicitas, vel infelicitas. Deinde sic; Felicitas sequitur conditionem eorum, quæ sunt caussæ et dominæ ipsius. At actiones ex virtute sunt caussæ et dominæ felicitatis, quarum conditio est stabilitas. Ergo felicitas est res stabilis, et mutationem fortunæ non sequitur. Probat stabilitatem actionum ex virtute, quod sint stabiliores scientiis: quod in ipsis assiduissime vivant homines beati: quod ipsorum oblivio non oriatur.

Quinto ponit primam proprietatem viri felicis, ut semper talis sit, quia semper, vel maxime omnium aget, et contemplabitur ea, quæ sunt ex virtute. Etenim, qui continet in se habitum, agit ex eo, cum vult. At felix continet in se habitum virtutis. Ergo ex eo agit, cum vult. Et, qui maxime delectatur actionibus suis, semper vult agere. At felix maxime delectatur actionibus suis. Ergo semper vult agere.

Sexto ponit secundam proprietatem viri felicis, ut bene se habeat ad fortunæ casus universos, quia sit vere probus, et quadratus sine probro. Appellat quadratum, id est, ut explicat Eustratius, recte, ac firmiter stantem, sumpta translatione a corporibus, quæ cubi figuram habent, ea enim, in quamcunque partem jacta ceciderint, recta semper manent, et quadrata basi innituntur. Dicunt nonnulli, quemadmodum cubus sex habet superficies quadratas, et æquales, sic felicem sex habere circumstantias, quibus semper idem apparet, hoc est bonus, ac constans; nimirum rem, cum qua agit: rem, circa quam agit: finem, propter quem agit: modum, quo agit: locum, ubi agit: tempus, quando agit. Alii notant sex superficies in viro felici, instar cubi; superiorem earum rerum, quæ mandantur a lege: inferiorem earum, quæ in potestate posita sunt: anteriorem futurarum: posteriorem præteritarum: dexteram prosperitatis, sinistram adversitatis; ita ut non ascendat supra se: nec descendat infra se: nec progrediatur ante: nec regrediatur pone: nec egrediatur dextrorsum: nec digrediatur sinistrorsum; sed in superiore

superficie adhibeat obedientiam: in inferiore clementiam: in anteriore providentiam: in posteriore memoriam. in dextera temperantiam: in sinistra fortitudinem: Verum hæc, et alia hujusmodi faciliora sunt ad fingendum, quam ut in eis commorari longius debeamus.

Septimo ponit tertiam proprietatem viri felicis, ut bene se habeat ad res parvas tum bonas, tum malas a fortuna proficiscentes: quia res hujusmodi nullum vitæ momentum afferunt. Itaque nec parvæ, quæ sunt bonæ, a malo in bonum queunt deducere: nec parvæ, quæ sunt malæ, a bono in malum possunt convertere.

Octavo ponit quartam proprietatem viri felicis, ut bene se habeat ad res magnas, et multas, quæ sint bonæ. nam hujusmodi res a fortuna pendentes augent non essentiam felicitatis, sed ornamentum; et conveniunt cum felicitate in eo, quod earum usus esse bonus potest.

Nono ponit quintam propietatem viri felicis, ut bene se habeat ad res magnas, et multas, quæ sint malæ; de quibus duo dicit philosophus; primum eas premere, et lædere beatitudinem, et molestias afferre, ac impedimenta actionibus ex virtute: deinde in his adversis fortunæ casibus splendere felicitatis bonum, cum vir felix multas et magnas calamitates ferat, non propter indolentiam, sed quia generosus sit, atque magnanimus.

Decimo ponit sextam proprietatem viri felicis, ut ex fortunæ eventis non fiat miser. Etenim nemo, qui non agat invisa, et prava, est miser. At felix etiam in magnis fortunæ adversitatibus non agit invisa, et prava. Ergo non est miser: agit enim ex iis, quæ adsunt semper pulcherrima, quemadmodum dux bonus, et sutor bonus.

Undecimo ponit septimam propietatem viri felicis, ut non incidat in Priami calamitates, si beatus futurus sit. Eustratius differentiam facit inter felicem, et beatum, ut felix sit etiam sine fortunæ bonis: at beatus in omni bonorum genere prosperam vitam traducat. Quæ explicatio videtur reprehendi posse, quoniam ne felix quidem appellari potest, qui inciderit in Priami calamitates, ut ex superiori capite constat: et beatus dicitur in superiori contextu, qui in hoc felix appellatur: sic in multis aliis locis alter pro altero nominatur. Alii nullam ponunt differentiam inter felicem, et beatum: sed medium statuunt inter felicem, vel beatum, et miserum. vel calamitosum, nempe non beatum, non miserum. Quæ explicatio videtur esse subtilior, quam verior. Alii dicunt felicem, vel beatum non incidere in Priami calamitates, quæ fuerunt cum morali pravitate conjunctæ: nam Priamus non bene se habuit in prospera fortuna; idcircoque incidit in adversam; et in summam redactus est rerum desperationem; nec se gessit, ut bonus. At qui vere felix est, non incurrit in Priami calamitates, id

est, ejusmodi, quæ cum morali pravitate conjunctæ sint, et propter moralem pravitatem eveniant. Quam explicationem tamquam ingeniosam probamus.

Duodecimo ponit octavam proprietatem viri felicis, ut non sit varius, et mutabilis, id est, ut non facile ex felicitate mutetur in miseriam, nec a quibuslibet miseriis mutetur, sed tantum a magnis, et multis.

Decimotertio ponit nonam proprietatem viri felicis, ut si a magnis, et multis miseriis mutatus fuerit, cito iterum non fiat felix: indiget enim multo et perfecto tempore, ut multis, et magnis bonis rursus queat abundare.

Decimo quarto ponit decimam proprietatem viri felicis. ut agat ex virtute perfecta, et satis instructus sit bonis externis, cum tribus conditionibus; una de tempore, et vita, si tempus sit multum, et vita perfecta: altera de fine, si sit ita moriturus: tertia de modo, si sit felix, ut homo: nam et Deus est beatus: et intelligentiæ cælestes: et animi a corpore separati, et homo constans ex animo, et corpore: diversis tamen modis. De his autem proprietatibus viri felicis legendus est Piccol. lib. 9. cap. 4. An homo in hac vita possit esse felix, et cap. 42. An possit esse felix, et percipere se esse felicem, et cap. 44. An felix possit fieri ex felici miser, et ex misero felix.

IN CAPUT XI.

Primo loco ratiocinatur sic; Quod ab officiis amicitiæ alienum est, id felici tribuendum non est. At, si casus posterorum, et amicorum dicantur ad amicos non pertinere, id ab officiis amicitiæ alienum est. Ergo id felici tribuendum non est. Eodem modo, quod est contrarium opinionibus hominum. Quantum autem conferant res amicorum ad amicos, incertum est. Ac conferunt quidem secundum differentiam rerum adversarum, vel magis, vel minus. Præterea conferunt secundum differentiam personarum, quæ vel vivant, vel mortuæ sint; nam multo major est differentia inter perturbationes, quæ ex rebus amicorum accidunt vivis, et illas, quæ mortuis: quam inter actiones, quæ geruntur, et illas, quæ a poetis Tragicis repræsentantur.

Secundo dicit prosperitates, et adversitates amicorum aut ad mortuos non pertinere: aut si pertinent, mortuorum statum non immutare.

IN CAPUT XII.

Primo loco proponit considerandum, utrum felicitas sit ex laudandis, an ex honorandis. Jam bona sunt aut honorabilia, ut divina: aut laudabilia, ut humanæ virtutes: aut nec laudabilia, nec

vituperabilia, ut humanæ facultates, seu potentiæ: Neque enim quia possumus bene agere, vel male, idcirco laudamur vel vituperamur, sed quia agimus, ut tradit philosophus libro 2. Ethicorum cap. 5. constat autem felicitatem non esse ex illis bonis, quæ nec laudabilia, nec vituperabilia sunt, id est, ex facultatibus. Et probat philosophus ne esse quidem felicitatem ex bonis laudabilibus, propterea quod omne laudabile ad aliud quodammodo se habet. At felicitas non est talis. Ergo non laudabilis. Confirmat omne laudabile ad aliud esse ex stulto consilio eorum, qui laudant Deos, referendo ipsos ad nos, ut servent proprietatem laudum, quæ tribuuntur per relationem, et nobiscum comparando, quæ comparatio prorsus ridicula est.

Secundo probat felicitatem requirere majus quiddam, quam sit laus; primum, quia illud, quod optimum est, requirit majus quiddam, quam sit laus. At felicitas est optima. Ergo requirit majus quiddam, quam sit laus; et ejus est beatio, et rei beatæ deprædicatio, ut etiam Deorum, et hominum maxime divinorum. Deinde, quia illud est tribuendum felicitati, quod tribuit Eudoxus voluptati, quam ipse putavit esse felicitatem. At ille tribuit voluptati majus quiddam quam laudem. Ergo etiam felicitati tribuendum est majus quiddam, quam laus. Præterea, quia laus est unius virtutis, quemadmodum encomium est operum, ut legitur lib. 1. Rhet. cap. 9. Ergo non est felicitatis; sed præstantius quiddam convenit felicitati. Denique, quia nullum principium, et caussa, propter quam alia appetimus et agimus, est laudabile, sed potius honore dignum, et divinum. At felicitas est talis. Ergo non laudabilis, sed potius honore digna, et divina.

Cogitandum tamen est, quomodo verum sit illud, quod disputat Aristoteles felicitatem in rebus laudandis non esse. nam, quod tribuitur Deo, etiam felicitati tribui potest. At Deo tribuitur laus. Ergo etiam felicitati tribui potest. Legitur enim in sacris literis; Magnus Deus, et laudabilis nimis. et, Benedictus es Domine Deus patrum nostrorum, et laudabilis, et gloriosus. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. At propter actionem virtus est laudabilis. Ergo multo magis ipsa actio est laudabilis: definitur enim felicitas actio virtutis. Verum intelligendum est laudem accipi dupliciter, tum communiter, tum proprie; et primo modo convenire felicitati: secundo modo non convenire. Communiter enim accipitur laus pro qualibet confessione bonorum alicujus personæ. Jam vero confitemur bona alicujus personæ duobus modis; aut quæ sunt in ea: aut quæ sunt ab ea. Ac, quæ quidem sunt in ea, quadrupliciter; vel ut simpliciter bona, et est simplex confessio, unde illud, Confitemini Domino quoniam bonus: vel ut magna, et est magni effectio, unde illud, Magnificat anima mea Dominum: vel ut gloriosa, et est gloriæ tributio, unde illud, Gloria in

excelsis Deo: vel ut utilia, et est proprie laus. Quæ vero sunt ab ea, tripliciter vel ut acta, et est encomium, seu commendatio, unde apud Apostolum, Non qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat: vel ut data, et est gratiarum actio: vel ut eo modo profecta, ut ipsa dignior sit reddita, et est digni deprædicatio. Præterea animadvertendum est, illam regulam, Propter quod unumquodque tale, et illud magis, valere, cum attributum convenit utrique parti, ut soli, et lunæ convenit splendor. At propter solem luna splendet. Ergo sol est splendidior. Sed si virtutis et actionis habeatur consideratio, uni quidem convenit laus: alteri vero non convenit. Quare hæc duo talem regulam admittere non possunt. Atque hæc pluribus verbis alii explicatores.

IN CAPUT XIII.

PRIMO loco docet in hac disciplina agendum esse de virtute, idque duobus argumentis; primum sic? Quod manifestam facit felicitatem, de eo in hac disciplina agendum est. At virtus, et virtutis notitia manifestam facit felicitatem. Ergo de virtute in hac disciplina agendum est. Deinde sic; In quo laborat Politicus, de eo in Politica agendum. At in virtute laborat Politicus, ut eum in cives introducat. Ergo de virtute in Politica agendum.

Secundo docet, agendum esse de virtute animi, quia virtus humana est non corporis, sed animi. Hic vero agitur de virtute humana. Ergo de virtute animi. Accedit, quod, cujus actus est felicitas, ejus virtus est consideranda. At animi actus est felicitas. Ergo animi virtus est consideranda.

Tertio docet primum agendum esse de animo; et argumentatur a simili, quod, quemadmodum is, qui curaturus est oculos, et totum corpus, debet ipsum cognoscere, sic qui animum. et a minori, quod si Medicina debet cognoscere id, quod ipsa curat, multo magis id præstare debet Politica, quæ honore dignior et melior est, quam Medicina. Deinde ostendit habendam esse contemplationem de animo, quodammodo. Exquirere enim, inquit philosophus plus, quam conveniat, laboriosius fortasse est, quam ea, quæ proposita sunt. Quocirca habenda est consideratio de animo eorum gratia, et quatenus satis esse potest ad ea, de quibus quæstio est.

Quarto repetit divisionem facultatum animi factam in libris de animo, quos appellat exotericas disputationes, hoc est, positas extra hanc materiam moralem. Tametsi enim Plutarchus, Cicero, Gellius, et alii, cum epistolas Alexandri ad Aristotelem, et Aristotelis ad Alexandrum legerent, ubi sermones acroamaticos intellectu difficilimos esse affirmant; viderent etiam libros de principiis naturalibus περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως inscribi; observarent interim ab Aristotele passim librorum ἐξωτερικῶν mentionem fieri; in eam vene-

runt sententiam, ut acroamaticos libros subtilibus et acutis rationibus constare dicerent, exotericos vero vulgaribus, atque crassis; et proinde libros Aristotelis in ἀκροαματικὰ καὶ ἐξωτερικὰ βιβλία dividerent: tamen, ut illam explicationem non contemnimus, ut intelligamus exoterica, id est, posita extra professionem Aristotelis præcipuam, quæ versabatur in occultiore philosophia; sic illos in primis sequimur, qui, cum observassent libros Metaphysicos, de anima, Ethicos, quos illi appellant Acroamaticos, ab ipso Aristotele in aliis libris suis exotericos fuisse nominatos, putarunt exotericos dictos esse eos libros, qui extra eam partem essent scripti, quam tunc profitebatur: et τὸ ἐξωτερικὸν externum quid, καὶ μὴ οἰκεῖον, non absolute, sed comparate significare; Itaque libros de anima, quamvis Acroamaticos esse, exotericos libris Ethicis, et libros Ethicos libris de anima. Jam in ipsis libris de anima legitur, unam partem animi esse compotem rationis: alteram expertem. Ac prima quidem illis tantum convenit animalibus, quæ ratione prædita sunt: altera vero etiam illis, quæ carent ratione. Quæritur autem, utrum animi partes sint loco distinctæ, quemadmodum corporis partes; an solummodo ratione, ut in circumferentia curvum, et concavum. Plato enim visus est primam habere opinionem, qui tres animi partes constituit, mentem in cerebro, iram in corde, cupiditatem in jecinore: Aristoteles vero alteram: qui tamen hoc in loco dicit se nolle id disputare. Pars autem carens ratione una est, quæ vitam continet, de qua philosophus quinque dicit; primum enim eam declarat exemplo, quod ipsa similis sit illi facultati, quæ quidem est in plantis, et nobis, atque illis communis: deinde ex officio, cum ejus munus sit nutrire, et augere corpus vivum: præterea ex subjecto, quod sit in omnibus, quæ nutriuntur, et in animalibus perfectis: inde ex bono, quod ejus bonum sit naturale et non morale: denique abjicit eam a proposito, rationemque affert, quia ipsa sit humanæ virtutis expers. præter partem ratione carentem, quæ rejecta est, alteram commemorat philosophus, quæ per se ratione caret, ex participatione autem ratione utitur. Est enim ratione carens, quia repugnat rationi, ut in incontinentibus: ratione vero utitur, quia obedit rationi, ut in iis, qui continentes sunt, et magis in iis, qui temperantes, et fortes sunt. Appetitiones quidem continentis pugnant, et vincunt: temperantes vero quiete imperant. Itaque pars ratione carens duplex est; una nihil cum ratione communicans, ut vis vivendi: altera aliquid communicans, ut vis irascendi, et vis concupiscendi.

Duobusque modis aliquid dicitur habere rationem; uno modo, sicut Mathematicus demonstrans triangulum habere tres angulos: alteró sicut servus, vel filius, habens rationem domini vel patris. Hæc pars habet rationem, non primo, sed secundo modo. Apparet autem eam parere rationi ex signo, nimirum, ex admonitione, et

omni objurgatione, et adhortatione. Concludit Philosophus, partem, quæ habet rationem, duplicem esse; unam quidem proprie, et in se ipsa; alteram vero, tamquam aliquid obediens patri.

Quinto colligit duo virtutum genera ex duplici facultate animi rationem habente, ut ex ipsis aliæ quidem ad intelligendum pertineant, et ornent facultatem animi, quæ habet rationem proprie, et in se ipsa, qualis est sapientia, sagacitas, prudentia: aliæ vero morales sint, et ornent facultatem, quæ habet rationem, tanquam aliquid obediens patri; qualis est liberalitas, et temperantia: Nam, inquit philosophus, cum sermonem habemus de moribus, non dicimus aliquem sapientem, vel sagacem esse, sed mansuetum, vel temperantem; etiam si laudemus sapientem, si non ex more, at saltem ex habitu; cum virtutes ex habitibus laudabiles dicamus.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM SECUNDUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Cum in lib. 1. definita sit felicitas, ut sit actio animi ratione utentis ex virtute perfectissima in vita perfecta; in lib. 2. agitur de virtute; ac tredecim explicantur quæstiones; Quomodo virtus generetur: et Quomodo corrumpatur; cap. 1. Quomodo manifesta fiat: Quomodo augeatur, et conservetur: Quomodo agat; cap. 2. Quod sit signum virtutis: Quæ materia; cap. 3. Utrum homo justa agendo sit justus, an fiat justus; cap. 4. Quod sit genus virtutis; cap. 5. Quæ definitio; cap. 6. Quæ sint species virtutis; cap. 7. Quæ oppositiones; cap. 8. Quomodo mediocritas inveniatur; cap. 9.

IN CAPUT I.

Primo loco probat philosophus virtutem moralem non esse a doctrina, seu a doctore, quia, quod est a doctrina, indiget experientia alienarum actionum, et observationum, ac longo tempore; qualis est scientia, quæ plerumque provenit ex doctrina. Dicit *τὸ πλεῖστον*, plerumque et maximam partem, quia quandoque est scientia ex propria hominis inquisitione, et inventione sine doctore. Unde apud Hesiodum *οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσῃ*. et apud Homerum Phoemius *αὐτοδίδακτος εἰμί*. cum autem scientia prove-

niat a doctrina, indiget experientia alienarum actionum, et multo tempore, quo experientia acquiritur. Distinguunt explicatores nonnulli experientiam a consuetudine, quod experientia sit alienarum actionum observatio, ex quibus, qui discit, ratiocinari consuevit. consuetudo vero, et mos propriis actionibus constet, et ex eis habitum acquirat. Indiget multo tempore. Quare Arist. scientiæ caussa operam dedit Socrati tres annos, et Platoni viginti annos. At virtus moralis non indiget experientia alienarum actionum, seu consuetudine propriarum actionum, et more unde nomen accepit, nec indiget tam multo tempore. Ergo non est a doctrina, sed a more: nisi dicatur virtutem moralem per doctrinam aliquo modo excitari.

Secundo probat virtutem moralem non esse a natura duobus argumentis; primum sic; Quæ sunt a natura, aliter non assuescunt, ut lapis, et ignis. At virtus moralis aliter assuescit. Ergo non est a natura. Nisi quis respiciat naturalia semina, et igniculos quosdam naturales, quibus ad ipsam virtutem moralem propensi sumus. Deinde sic; Quæ sunt a natura, eorum habemus prius potentiam, posterius actum; ut apparet ex visu, et auditu. At virtutis moralis habemus prius actum, et postea potentiam, nempe habitum. Ergo virtus moralis non est a natura. Probat minorem similitudine ædificantium, et citharam pulsantium.

Tertio probat virtutem moralem esse ex consuetudine, et non a natura, exemplo legumlatorum, qui per assuefactionem cives efficiunt bonos: et, qui id non faciunt, errant: et differt in hoc Resp. a Rep. bona, a mala. Ex qua Aristotelis doctrina tria colliguntur:

1. Virtutem moralem non esse a doctrina, quia non sit posita in intelligentia, sed in actione: esse tamen a doctrina, tamquam a re excitante.

2. Non esse a natura, ut duobus argumentis probatum est. esse tamen a natura, tamquam a re inchoante.

3. Esse a more, et consuetudine, tanquam a re perficiente.

Quarto addit quinque;

1. Ex eisdem corrumpi virtutem, ex quibus generatur, nimirum ex eisdem genere; nam actiones bonæ et malæ, quæ generant, et corrumpunt virtutem, sunt eædem genere: non ex eisdem specie; nam actiones bonæ sunt, unius speciei, quæ si generant virtutem, non corrumpunt; et actiones malæ sunt alterius speciei, quæ si corrumpunt virtutem non generant.

2. In artibus ex citharæ pulsatione bonos et malos fieri citharœdos, ex ædificatione bonos et malos ædificatores: si enim sic res se non haberet, dicit docente non opus fore, sed omnes factum iri vel bonos vel malos, legitur apud Ciceronem libro 1. de Orat. sic; in quo fallit eos, quod audiverunt, dicendo homines, ut dicunt, effi-

cere solere. Vere enim illud dicitur, perverse enim dicere homines, perverse dicendo facilime consequi.

3. Idem evenire in virtutibus, ut fiant ex actionibus partim justi, partim injusti, partim fortes, partim timidi, partim temperantes, partim intemperantes, partim mansueti, partim iracundi.

4. Omnino ex similibus actibus fieri habitus; ut quales fuerint actus vel boni, vel mali, tales etiam habitus oriantur.

5. Quamobrem non parum referre utrum sic, an secus juvenes assuescant. Quo pertinet illud Lycurgi jam promulgatum, et ore omnium contritum de duobus catulis.

Jam vero, cum actiones bonæ, et malæ, quæ generant, et corrumpunt virtutem, sint eædem genere, et diversæ specie; quæritur, an actiones bonæ antecedentes, et consequentes virtutem sint ejusdem speciei. Pro cujus quæstionis solutione observandum est, quod agere juste, id est, ex justitia jam comparata, et non juste, quia nondum habitus justitiæ possideatur, non sunt ejusdem speciei. Sed ante justitiam nemo agit juste, etiam si fortasse agat res justas: aliud enim est agere juste, et agere res justas, quemadmodum etiam agere grammatice, et agere res grammaticas; cum illud significet ex ea, quæ tenetur, Grammatica, hoc vero etiam spectari possit in eo, qui agat fortuito, vel alio suggerente, ut docet Aristot. hujus lib. cap. 4. post justitiam vero comparatam unusquisque agit juste. Quamobrem agere ante, et post justitiam non sunt ejusdem speciei. Respondent nonnulli agere juste, et non juste dupliciter considerari; uno modo, quatenus illud adverbium determinat agentem, ut sit justus: altero, quatenus determinat actionem, ut sit justa. Primo modo agere res justas ante habitum justitiæ comparatum, et post, non esse ejusdem speciei; cum illæ non proveniant ab homine justo: hæ vero proveniant: secundo modo esse ejusdem speciei, cum actio justa ante habitus adeptionem non differat ab actione hominis justi. Itaque cum differentia sit inter actiones antecedentes, et consequentes ex parte agentium, nullam tamen esse ex parte actionum, quæ ambæ sunt bonæ, et sic ejusdem speciei. De hujusmodi actionibus sic doctissime more suo scriptum reliquit Piccolomineus lib. 2. cap. 9. "Actiones præcurrentes sunt absque constantia, et cum interna pugna perturbationum: sequentes cum constantia et moderatione perturbationum; ideo distinguuntur proxima forma, et specie; cujus distinctionis ratione, una actio dicitur virtutis actio, altera minime; una justa, altera etiam juste acta. Hæc ille." Unde apparet, quod actio justa ante habitus adeptionem in eo differt ab actione hominis justi, quod illa non est prorsus bona: hæc vero prorsus bona censenda est.

IN CAPUT II.

PRIMO loco tradit manifestam fieri virtutem quatuor modis.

1 Actionibus, quæ sunt dominæ reddendorum habituum bonorum, et malorum:

2 Recta ratione, quæ omnibus bonis actionibus communis est:

3 Figura quadam, et non exacte propter materiam minus stabilem, ut dictum est etiam lib. 1.

4 Universali magis ratione, quam singulari, quæ minus habet illud, quod exactum est, neque sub artem, aut præceptionem ullam cadit. At dicebatur contrarium lib. 1. cap. 6. contex 9. tamen responsum est, considerari artem duobus modis; vel ut præcepta tradit, et sic spectare universale: vel ut agit, et sic inspicere singulare.

Secundo ostendit, quemadmodum virtus corrumpitur ab extremis: sic augeri eam, et conservari a mediocritate: idque probat exemplo roboris et sanitatis.

Tertio tradit, virtutem agere eo modo, quo generatur, augetur, et conservatur: idque probat a simili, quod, quemadmodum robur generatur ex sumptione multi cibi, et ex perpessione multorum laborum; atque cum generatum est, maxime potest cibum sumere, et labores perpeti: sic temperantia efficitur ex abstinentia; et cum effecta est, maxime potest abstinere, et fortuito efficitur ex perpessione terribilium, et cum effecta est, maxime potest perpeti terribilia.

IN CAPUT III.

PRIMO loco declarat signum virtutis, vel vitii esse consequentem operibus voluptatem, vel molestiam: idque ostendit in materia temperantiæ, et fortitudinis: quoniam in materia temperantiæ, qui abstinet a corporis voluptatibus, et ex eo percipit voluptatem, est temperans; qui vero molestiam capit, quod necesse habeat abstinere a corporis voluptatibus, est intemperans: et in materia fortitudinis qui sustinet terribilia, et eo gaudet, vel non dolet, fortis est; qui vero dolet, timidus est.

Secundo probat materiam virtutis octo præcipuis rationibus; quarum prima sumpta est ab effectu voluptatis et molestiæ in hunc modum; Propter quæ efficimur mali, vel vitiosi, circa illa versatur moralis virtus, ut ejiciat omnem vitiositatem. At propter voluptatem, et molestiam efficimur mali, dum propter voluptatem turpia sequimur, et propter molestiam ab honestis abstinemus. Ergo circa voluptatem, et molestiam versatur moralis virtus. Quare dicebat Plato ita instituendos esse homines a juventute, ut illis gaudeant, et doleant, quibus oportet: et notat Aristot. post commemoratum testimonium Platonis, in hoc ipso positam esse rectam juvenum edu-

cationem, seu eruditionem, seu institutionem; quæ requirit duo, primum, ut actiones virtutum sint jucundæ propter laudem, vel præmium: deinde ut actiones vitiorum sint molestæ propter vituperationem, vel pœnam. Altera ratio est a caussa voluptatis, et molestiæ, nimirum ab actionibus, et affectibus sic; Virtus moralis est circa actus, et affectus; quos consequitur voluptas, et molestia. Ergo est circa voluptatem, et molestiam. Tertia est ab effectu etiam voluptatis, et molestiæ, unde fiunt punitiones, ad hunc modum ex quibus fit medicina adversus vitium, in iis versatur virtus. At ex voluptate, et molestia fit medicina adversus vitium, nempe, ut vitiosi voluptate priventur, et molestia afficiantur. Ergo in voluptate, et molestia versatur virtus. Quarta est etiam ab effectu voluptatis, et molestiæ, unde habitus fit deterior, et melior, quod, ex quibus habitus animi fit deterior, et melior, in iis versatur virtus. At ex voluptate et molestia habitus animi fit deterior, et melior, scilicet, melior, si animus sequatur voluptatem, et molestiam, quomodo oportet; et deterior, si sequatur, quomodo non oportet. Ergo in voluptate, et molestia versatur virtus. Reprehendit autem philosophus illos qui putarunt virtutes esse vacuitates perturbationis, scilicet voluptatis, et molestiæ, non addentes debitas circumstantias, Quando oportet, Quomodo oportet, et alia hujusmodi: Quam opinionem secuti sunt Stoici post tempora Aristotelis. Errat enim Acciaiolus, qui putat Stoicos reprehendi ab Aristotele, qui nondum orti erant. Nam Aristotelis fuit auditor Polemon; ex Polemoni operam dedit Zeno, qui sectam Stoicam instituit. Quinta est a caussa voluptatis, et molestiæ, quod, cum tria sint, quæ pertinent ad electionem, honestum, utile, et jucundum; et tria, quæ ad repudiationes, turpe, inutile, molestum, omnis habitus, qui versatur circa hæc, etiam versatur circa voluptatem, et molestiam, quoniam ad voluptatem referatur non modo jucundum, sed etiam honestum, et utile tamquam species jucundi; et ad molestiam non solum molestum, sed etiam turpe, et inutile tanquam species molesti: At virtus moralis est hujusmodi habitus. Ergo circa voluptates, et molestias versatur. Et magis circa voluptates, quam circa molestias; quia voluptas omnibus animalibus communis est, et omnibus iis, quæ sub electionem cadunt, consequens est. Sed dubitatur, quia virtus videtur esse magis circa id, quod ipsi magis oppositum est. At molestia est magis opposita virtuti. Ergo virtus est magis circa molestiam. Ad quam dubitationem respondetur, molestiam non esse oppositam virtuti, sed voluptati, quæ virtuti adnexa est; ipsamque virtutem esse magis circa id, quod ipsi adnexum est, quam circa id, quod adnexo oppositum est. Sexta est etiam a caussa voluptatis, id est, a propensione naturæ humanæ ad voluptatem, quia, quod est nobiscum simul educatum, et difficulter abstergi potest, circa id versatur virtus. At talis est voluptas, quam

philosophus appellat πάθος ἐγκεχρωσμένον τῷ βίῳ, affectum insitum vitæ. Ergo circa voluptatem versatur virtus. Septima quoque ab effectu voluptatis, et molestiæ, quod, quibus rebus dirigimus actiones nostras, in iis versatur virtus. At voluptate, et molestia dirigimus actiones nostras, ut ea sequamur, quæ voluptatem pariunt, et ea fugiamus, quæ molestiam, afferunt. Ergo in voluptate, et molestia versatur virtus. Octava etiam ab effectu voluptatis, quæ homini difficiliorem pugnam reddit, quam ira. Quod enim difficilius est, in eo versatur virtus. At difficilius est pugnare cum voluptate, quam cum ira, ut dicebat Heraclitus. Ergo in voluptate versatur virtus. Minor autem propositio habere dubitationem videtur, cum major sit impetus iræ, quam voluptatis. Tamen observandum est, pugnare cum hoste posse videri difficilius propter quatuor causas: vel quia hostis sit vehementior, vel quia occultior, vel quia importunior, vel quia perseverantior; et propter primam causam difficilius esse pugnare cum ira, quam cum voluptate: at propter alias causas secus.

IN CAPUT IV.

Primo loco proponit dubitationem, utrum homo, qui justa agit, vel temperata; jam sit justus, vel temperans, an fiat justus, vel temperans; et ponit hoc argumentum a simili, quod eadem est ratio artium, et virtutum. At in artibus, qui res Grammaticas, et Musicas agit, non fit Grammaticus, et Musicus, sed jam est Grammaticus, et Musicus. Ergo etiam virtutibus, qui justa agit, et temperata, non fit justus, et temperans, sed jam est justus, et temperans.

Secundo negat minorem propositionem superioris argumentationis: Etenim non omnis, qui res Grammaticas agit, est Grammaticus: potest enim agere vel fortuito, vel alio suggerente: sed tum demum erit Grammaticus, si non solum res Grammaticas egerit, sed etiam Grammatice, hoc est, ex ea, quæ in ipso sit Grammatica.

Tertio distinguit majorem propositionem, quia, quæ ab artibus fiunt, id, quod, bene est, in se ipsis habent: at quæ a virtutibus fiunt, id, quod bene est, in se ipsis prorsus non habent, sed requirunt, ut agens quodammodo se habens agat, nimirum, ut agat sciens: ut agat præeligens: ut agat stabiliter, et immutabiliter. Præterea ad artes comparandas satis est cognitio. At ad virtutes comparandas cognitio parum, vel nihil valet: alia vero non parum, sed totum, ut frequentatæ actiones.

Quarto definit res justas, et temperantes, quæ tales sunt, quales justus, vel temperans ageret. Et definit justum, vel temperantem, non qui res justas, et temperantes agit, sed qui sic agit, ut justi et temperantes agunt. Et colligit recte dici, ex eo quod justa agit

justum fieri; et ex eo, quod temperata agit, temperantem fieri; et qui talia non agit, neminem sperare posse, se probum factum iri.

Quinto reprehendit illos, qui solis sermonibus philosophantur et non etiam actionibus, de quibus sic argumentatur a simili. Eadem est ratio eorum, qui medicos diligenter quidem audiunt, sed nihil faciunt, quod mandetur a medicis, et eorum, qui philosophantur quidem sermonibus, sed non actionibus. Nam quemadmodum illi non bene valebunt corpore, dum sic curantur: sic hi non bene valebunt animo, dum sic philosophantur.

IN CAPUT V.

Primo loco tradit tria spectari in animo nostro; tum facultatem, qua idonei sumus, ut aliquo modo afficiamur, ut facultatem irascendi, qua idonei sumus; ut ira afficiamur; tum affectum, quo movemur, ut affectum irascendi, quo movemur ad iram: tum habitum, quo bene, vel male habemus nos ipsos, ut habitum irascendi, quo bene, vel male habemus ad irascendum.

Secundo declarat, qui sint affectus, enumerando cupiditatem, iram, excandescentiam, metum, fidentiam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium, æmulationem, misericordiam, omnino ea, quæ voluptas, vel molestia consequitur. Lambinus omittit θυμὸν, excandescentiam, quam vocem dicit abesse a codicib. melioribus, atque adeo a manuscriptis, et sibi videri inanem esse, et ideirco a se prætermissam fuisse. Quem reprehendit Piccolomineus lib. 1. cap. 10. in hunc modum: " Lambinus excandescentiam prætermittit, et loco ejus legit timorem: sed errat, non solum quia talis affectus in emendatioribus codicib. legitur: verum etiam quia frequenter ab Arist. et a Cicerone in 4 Tusc. quæst. atque etiam a Galeno ex veterum philosophorum sententia numeratur: timorem autem, quem addit Lambinus, denotavit Aristot. per oppositam audaciam. Ac recte quidem Piccolomineus de prætermissa excandescentia, quæ non debuit præteriri, sed fortasse non recte de timore posito loco excandescentiæ, quem enumeravit Lambinus, ut interpretaretur vocem Græcam φόβον, quemque expressit Arist. per vocem propriam, et non tacite denotavit per oppositam audaciam. Quod autem Philosophus enumerat hoc in loco amicitiam inter affectus, quam in hoc eodem lib. ponit inter habitus, et virtutes: et lib. 4. ostendit differre a virtute amandi: et initio lib. 8. dicit, esse aut virtutem, aut conjunctum cum virtute intelligendum est, eam proprie esse affectum: minus proprie virtutem: ac sine dubio conjunctam esse cum virtute, cum tantum inter bonos exerceatur, si vera sit. Qua de re plura Piccolomineus lib. 7. c. 8. 9. et 10. Præterea tradit Philosophus affectibus consequentem esse voluptatem, vel molestiam. Unde colligit Piccolomineus lib. 1. c. 15. volupta-

tem non esse affectum, et cap. 17. ostendit hanc fuisse causam, cur Aristoteles lib. 2. Rhetoricæ inter affectus non egerit de voluptate. Quanquam considerandum est, an dici possit duplicem esse voluptatem, unam in motu, ad quam temperandam pertinet temperantia. quamque motionem esse definivit lib. 1. Rhet. et hanc esse affectum: alteram in statu, quæ post motionem habetur; et hanc non esse affectum, ut alia est voluptas sitientis, et bibentis: alia post restinctam sitim: et non egisse Aristot. lib. 2. Rhet. de voluptate, quia in genere judiciali de ipsa egerat lib. 1. tamquam ad cupiditatem unam de causis injuriarum pertinente, et noluit rem actam agere.

Tertio declarat, facultates esse, ex quibus dicimur esse idonei, ut aliquo modo afficiamur, quemadmodum ex quibus possumus irasci, vel misereri, vel dolere: et intelligit facultates, et potentias naturales: nam, quæ sunt acquisitæ, sunt eædem cum habitibus.

Quarto declarat habitus esse, ex quibus ad affectus nos ipsos habemus, vel bene, vel male: quemadmodum ad irascendum, si vehementer, vel remisse nos ipsos habeamus, malo habitu præditi sumus. si vero mediocriter, bono habitu. Similiter vero etiam ad alios affectus. Ubi observandum est eandem rem diversis rationibus dici posse facultatem, affectum habitum vel bonum vel malum. Ut ira est facultas, qua possumus irasci; est affectus, quo movemur ad irascendum; est habitus bonus, quo bene nos ipsos habemus ad irascendum ex ratione, et habitus malus, quo male, et præter rationem. Ut mirum non sit, etiam amicitiam numerari modo inter affectus, quatenus est amor mutuus, et motus ad mutuo amandum, modo inter habitus bonos, et virtutes, ut in hoc ipso lib. et mansuetudinem in lib. 2. Rhet. esse affectum, et in hoc lib. esse virtutem; et alia similiter.

Quinto probat virtutem non esse affectum, quatuor argumentis; quorum primum est, quod ex affectibus non dicimur probi, vel mali: at ex virtutibus, vel vitiositatibus dicimur probi, vel mali. Ergo virtutes, et vitiositates non sunt affectus. Apparet enim probitatem, et improbitatem esse propriam virtutis, et vitii, non autem affectus. nisi quatenus ipse affectus in virtutem, vel vitium fuerit conversus. Alterum argumentum est, quod ex affectibus neque laudamur, neque vituperamur; neque enim laudatur, neque vituperatur metuens, aut ira percitus simpliciter, sed quodammodo, ut quia vehementer, vel remisse, præsertim ex malo habitu: at ex virtutibus, vel vitiositatibus laudamur, vel vituperamur: ergo virtutes, et vitiositates non sunt affectus: nam tametsi legitur libri 4. cap. ult. ex verecundia juvenes laudari, quæ affectui similis est magis, quam habitui: tamen intelligendum est, talem laudem ex eo provenire, quod verecundia sit vicina virtuti, cui proprie laus est tribuenda: et illos non simpliciter laudari, sed disponi quodam-

modo ad laudem, cum verecundia sit signum virtutis. Tertium argumentum est, quod affectus sunt sine præelectione, ut ira, metus, aliique similiter: ac virtutes sunt præelectiones quædam, vel non sine præelectione: ergo virtutes non sunt affectus. Quartum est, quod ex affectibus dicimur moveri: at ex virtutibus, et vitiositatibus non dicimur moveri, sed disponi quodammodo: ergo virtutes, et vitiositates non sunt affectus.

Sexto probat virtutem non esse facultatem tribus argumentis; primum quia ex facultatibus non dicimur boni, vel mali, eo quod possimus agere bene, vel male: at ex virtutibus, et vitiositatibus dicimur boni, et mali: ergo virtutes, et vitiositates non sunt facultates. Deinde quod ex facultatibus neque laudamur, neque vituperamur: at ex virtutibus, et vitiositatibus laudamur, et vituperamur; est enim propria laus virtutis, et vituperatio vitiositatis: ergo virtutes, et vitiositates non sunt facultates. Denique quia facultates sunt a natura: virtutes vero, et vitiositates non sunt a natura, ut probatum est initio hujus libri: ergo virtutes et vitiositates non sunt facultates.

Septimo, illud philosophus conficit sua disputatione, cum virtutes non sint affectus, nec facultates, reliquum esse, ut sint habitus. Cum igitur definienda sit virtus, et omnis definitio constet ex genere, et differentiis, satis constat, genus virtutis esse habitum: sequiturque ut differentiæ ipsius explicentur.

IN CAPUT VI.

Primo loco affert Philosophus primam differentiam virtutis, quod virtus reddit hominem bene affectum, et opus hominis bonum; quod efficere ipsa non potest sine præelectione: nam bonitas hominis est bonitas paæelectionis. Unde colligitur, virtutem esse habitum præelectionis, de qua plura tradit lib. 3.

Secundo affert alteram differentiam virtutis, ut sit mediocritas ad nos relata. Duplex enim est mediocritas; una rei, altera, quæ ad nos refertur. Ad medium quidem rei est unum, et idem omnibus, quod æqualiter distat ab utroque extremorum, ut sex inter duo, et decem: æqualiter enim tale medium distat in quatuor, et superat duo in quatuor, et superatur a decem in quatuor. Medium vero, quod refertur ad nos, non est unum, atque idem omnibus. Ut si dicem minas comedere sit multum, et duas parum, sex quoque minas comedere erit multum ei, qui incipiat exercitationes. Qua re adepta et magister exercitationis tot non præscripserit. Miloni vero Crotoniatæ erit parum. Itaque non erit mediocre ratione hominum etiam si sit mediocre ratione rei. Sed fortasse illi poterit esse mediocre quatuor minas comedere: huic vero octo. Jam medium rei dicitur esse ex Arithmetica analogia, quæ nullam

habet rationem personarum: medium vero ad nos relatum esse ex Geometrica analogia, quæ spectat personas, de quibus proportionibus lib. 5. agit Philosophus, ubi simul commemorat Musicam analogiam: Quemadmodum etiam Piccolomineus lib. 4. cap. 5. declarat triplex medium, in hunc modum; Medium triplex est, Arithmeticum, et est id, quod absolute distat æque ab extremis, ut inter duodecim, et sex media sunt novem. Hoc medium quantitatis absolutum est, et idem apud omnes. Alterum est medium Musicum, et est illud, quod eadem majoris numeri parte a majori superatur, qua ipsum minoris minorem superat numerum; ut quatuor media dicuntur inter sex, et tria: quatuor enim tertia majoris parte a majori superatur numero: eadem autem minoris numerum superat minorem. Medium tertium Geometricum est, et id esse dicitur, in quo eadem servatur ratio majoris termini ad medium, et medii ad extremum; ut sex media sunt inter novem, et quatuor: ut enim novem ad sex: ita sex ad quatuor se habent. Hoc Geometricum medium illud est quod in Analogia positum a recta ratione statuitur, et a virtute servatur; pro cujus medii inventione omnia sunt consideranda, quæ pertinent non solum universe ad humanam actionem, sed ad singulas quoque conditiones, et circumstantias ejus, quæ tunc ad definitam ac individuam nostram actionem concurrunt: et quia circumstantiæ variantur, propterea hoc non est medium absolutum, quod absolute a civili statui possit: sed ita varietati est obnoxium, ut concurrentia ad actionem variari possunt: propterea dicitur medium quantum ad nos, se habens ut regula, quæ flectatur, et sua ipsius flexione variis aptari possit." Idem Piccolomineus cap. 6. disputat, an virtus moralis in medio posita sit, cujus pulcherrimas dubitationes, et doctissimas solutiones quilibet facilius ab eo potest petere, quam ut nos hic adscribere, ubi brevitatem sequimur, et non nisi quædam præcipua ad declarandam doctrinam Aristotelis pertinentia notamus, debere videamur. De Milone autem, qui hoc in loco commemoratur, legendus est Eustratius.

Tertio probat virtutem esse medii indagatricem: et primum argumentatur a minore, quod si ars, quæ est inferior virtute, ad accommodatum unicuique medium spectans bene opus suum exsequitur: multo magis virtus id facit: deinde id probat in affectibus, in quibus est exsuperantia defectus et mediocritas: postremo idem probat in actionibus, in quibus similiter illa tria spectantur.

Quarto probat mediocritatem esse unam, extrema diversa: quia extrema sunt peccata, et mala: et malum est infinitum et incertum, ut Pythagorei dicebant: et mediocritas est bona, et bonum est finitum, et certum. Itaque peccare licet multis modis, nimirum per defectum, vel exsuperantiam: at recte facere uno modo, scilicet per mediocritatem. Atque illud facile est, cum facile

sit a signo, et scopo discedere: hoc vero difficile, cum magni negotii sit scopum attingere.

Quinto, cum tradiderit Philosophus supra in hoc lib. cap. 2. contex 1. commune esse omnibus bonis actionibus agere ex recta ratione, et cap. 4. contex. 3. agentem ex virtute agere ex scientia, ex praelectione, cum stabilitate; et in hoc eodem cap. contex. 3. virtutem esse certiorem omni arte, et scientia: colligit aliam differentiam, ut mediocritas virtutis sit ratione praefinita, et quidem ratione prudentiae: illamque integram affert definitionem, ut virtus sit habitus praeelectionis in mediocritate consistens ad nos relata ratione praefinita, et ut prudens praefiniret. Piccolominei verba sunt lib. 4. cap. 4. "Hac definitione satis accommodate explicantur pertinentia ad naturam, et essentiam moralis virtutis: externae tamen causae praetermittuntur: ideo si latius virtutem moralem definire volumus, cunctasque ejus tradere causas, non recedentes ab Aristotele dicamus sic; Virtus moralis est habitus appetitionis sensuum, natus praeeligere, collocatus in ea mediocritate, quae ad nos refertur, quaeque a prudentiae habitu praefinitur, comparatus more, ut civili felicitate fruamur. Quam definitionem postea explicat sequentibus sex capitibus.

Sexto addit virtutem esse mediocritatem duarum vitiositatum ratione circumstantiarum, in quibus observandis virtus posita est: cum ratione bonitatis virtus sit extremum: nam in virtute duo spectantur: actus ex quibusdam circunstantiis, et bonitas attributa est illi actui. Jam ex illo actu virtus est mediocritas; ex bonitate vero attributa illi actui virtus est extremum, cum bonum et malum sint contraria, et quodam modo extrema.

Septimo exponit non omnem affectum, nec omnem actionem admittere mediocritatem; quia quae denotant malum illorum non est mediocritas. At quidam affectus denotant malum, ut invidia, impudentia: et quaedam actiones similiter, ut adulterium, furtum. Ergo quidam affectus, et quaedam actiones non admittunt mediocritatem.

Octavo argumentatur, quod, si in iis, qui dicti sunt, affectibus et actibus, esset mediocritas, etiam in extremis esset mediocritas. At absurdum est consequens. Ergo etiam antecedens.

Nono argumentatur, quod sicut se habet quaelibet virtus ad exsuperantiam, et defectionem; quia virtus cum sit mediocritas, nec exsuperantia est, nec defectio: sic se habent vitiositates illae ad mediocritatem, cum illarum nulla sit medriocritas; sive sit exsuperantia, sive defectus. Addimus ex principio hujus capitis virtutem moralem esse meliorem virtute intelligendi. Nam virtus reddens hominem bonum simpliciter est melior virtute reddente hominem bonum non simpliciter. At virtus moralis reddit hominem bonum simpliciter: et virtus intelligendi reddit hominem bo-

num secundum quid, ut bonum Mathematicum, bonum Astrologum. Ergo virtus moralis est melior virtute intelligendi. Itaque etiam philosophia, quæ versatur in agendo, est melior ea philosophia, quæ refertur ad contemplandum.

IN CAPUT VII.

PRIMO loco dicit, cum virtus universe sit definita, singulas quoque species ejus esse investigandas. Cum enim omnis virtus sit mediocritas, quasdam mediocritates recenset, quæ sunt virtutes circa affectus, et actiones: quasdam, quæ sunt dispositiones circa affectus. Ac virtus quidem moralis aut ordinat vim irascendi: aut vim concupiscendi. Si ordinat vim irascendi, est duplex, una circa metus, et fiducias, et est fortitudo: altera circa iram, et est mansuetudo. Si ordinat vim concupiscendi, id facit tribus modis; primum circa materiam jucundam, et est quadruplex, una in accipiendis voluptatibus corporis, et est temperantia: altera in communicatione veri, et veritas dici potest: tertia in communicatione jucundi, quod jocosum est, et dicitur festivitas: quarta in communicatione jucundi, quod serium est, et nominatur amicitia. Deinde circa materiam utilem, et est triplex, una in dandis parvis, et est liberalitas: altera in dandis magnis, et faciendis magnis sumptibus, et est magnificentia: tertia in reddendo unicuique quod suum est, et justitia vocatur. Postremo circa materiam honestam, et honorum, est et duplex, una in magnis honoribus, et magnanimitas appellatur: altera in parvis honorib. et est virtus honoris innominata. Dispositiones vero circa affectus sunt, ut verecundia, et stomachatio. Proponit igitur cognoscendas undecim virtutes morales, fortitudinem, mansuetudinem, temperantiam, veritatem, festivitatem, amicitiam, liberalitatem, magnificentiam, justitiam, magnanimitatem, innominatam virtutem honoris. Et quasdam etiam dispositiones circa affectus, ut verecundiam, et stomachationem. Atque extrema uniuscujusque virtutis, et illarum dispositionum explicat, præter extrema justitiæ, de qua lib. 5. reservatur præceptio: quemadmodum de virtutibus intelligendi libro sexto. Et hæc omnia efficit hoc toto capite septimo.

Secundo tradit, fortitudinem versari circa metum, et confidentiam: et in materia fortitudinis qui exsuperat in non timendo, vel deficit in timendo, eum carere nomine, qui exsuperat in confidendo, esse audacem: qui exsuperat in timendo, esse ignavum: qui exsuperat in non confidendo, vel deficit in confidendo, esse etiam ignavum.

Tertio docet temperantiam versari circa voluptates corporis, et molestias, maximeque illas quæ pertinent ad tactum: et in materia

temperantiæ qui exsuperat, esse intemperantem: qui deficit, esse stupidum.

Quarto liberalitatem versari circa dationem, et acceptionem in parvis: et in materia liberalitatis exsuperantiam esse profusionem: et defectionem esse illiberalitatem.

Quinto magnificentiam versari circa pecunias in magnis; et in materia magnificentiæ exsuperantiam esse inscitiam honesti: et defectionem esse parvificentiam.

Sexto magnanimitatem versari in magnis honoribus: et in materia magnanimitatis exsuperantiam esse inflationem: et defectionem esse animi parvitatem.

Septimo innominatam virtutem honoris versari in par vis honorib. et in materia talis virtutis qui exsuperat, esse ambitiosum: qui deficit, esse vacuum ab appetitione honoris.

Octavo mansuetudinem versari circa iram: et in materia mansuetudinis qui exsuperat, esse iracundum: qui deficit, esse ab ira vacuum.

Nono tres esse virtutes, quæ spectantur in communione sermonum, et actionum; unam in vero, alteram in jucundo, quod cernitur in joco; terram in jucundo, quod vitam attingit humanam. Itaque veracem, et veritatem versari in vero: et in hac materia qui exsuperat, esse arrogantem, et exsuperantiam esse arrogantiam: et qui deficit, esse dissimulatorem, et defectionem esse dissimulationem. Ac festivum, et festivitatem versari in jucundo, quod spectatur in joco: et in hujusmodi materia qui exsuperat, esse scurram, et exsuperantiam esse scurrilitatem: qui deficit, esse rusticum, et defectionem esse rusticitatem. Et amicum, atque amicitiam versari in jucundo, quod vitam attingit humanam: et in tali materia qui exsuperat nullius rei caussa, esse nimium obsequentem: qui exsuperat utilitatis suæ causa, esse assentatorem: qui deficit, et in omnib. injucundus est, difficilem esse, et morosum.

Decimo verecundiam non esse quidem virtutem, sed laudari, et verecundum, nimirum circa metum dedecoris, et infamiæ: et in materia verecundiæ qui exsuperat, esse pavidum; qui deficit esse inverecundum.

Undecimo stomachationem versari in bonis, quæ proximis contingunt præter dignitatem: et in materia stomachationis qui exsuperat, esse invidum: qui deficit, esse malevolum.

Duodecimo rejicit disputationem de justitia, et de virtutib. intelligendi alium in locum, ut supra quoque; notavimus.

IN CAPUT VIII.

Primo loco colligit tres oppositiones, unam extremorum inter se; alteram exsuperantiæ, et mediocritatis: tertiam defectionis, et medio-

eritatis. Et primum probat duas oppositiones medio, a simili; quod ut æquale ad minus est majus, ad majus est minus; sic medii habitus ad defectiones exsuperant, ad exsuperantias deficiunt. Deinde probat per inductionem, quod fortis ad ignavum est audax, ad audacem est ignavus: et temperans ad stupidum est intemperans, ad intemperantem est stupidus: et liberalis ad avarum est prodigus, ad prodigum est avarus. Denique probat eorum dicto qui sunt in extremis, quod timidus fortem appellet audacem, et audax timidum.

Secundo probat oppositionem extremorum inter se majorem esse aliis duabus oppositionibus; primum, quia extrema longius distant a se invicem: deinde, quia plurimam habeat inter se dissimilitudinem; cum extrema minus distent a medio; et quædam extrema quandam habeant similitudinem cum medio, ut audacia cum fortitudine, profusio cum liberalitate.

Tertio probat, quandoque defectionem, quandoque exsuperantiam magis opponi mediocritati, duabus rationibus, quarum altera semper est ex re, quod unum extremum sit dissimilius medio: altera ex nobis, quod unum extremum majorem trahat hominum multitudinem, quippe ad quod homines propensiores sint. Exempli gratia fortitudini magis opponitur timiditas, quam audacia, quia timiditas est dissimilior fortitudini, quam audacia. Temperantiæ vero magis opponitur intemperantia, quam stupiditas, quia ad intemperantiam magis accedunt homines propter majorem ipsarum propensionem.

IN CAPUT IX.

Primo loco post epilogum eorum, quæ superius tradidit, exponit philosophus in unaquaque re medium invenire difficillimum esse: quemadmodum etiam in circulo, in hoc tamen capite de medio inveniendo quatuor pulcherrima affert documenta, ut modo apparebit.

Secundo ponit primum documentum, recedendum esse a magis contrario, quemadmodum apud Homer. lib. 12. Odysseæ Circe (sic. n. legitur apud Græcum explicatorem Aristotelis, et non Calypso, ut in verbis ipsius Aristotelis tollendum sit mendum) monet Ulyssem, ut cum iter confecturus sit inter duos scopulos, Scyllam, et Charybdim magis Scyllæ, quam Charybdi appropinquet, propterea quod si ad Charybdim accederet, omnes socios amissurus esset, si ad Scyllam, tantum sex; ut minus periculum ei a Scylla; quam a Charybdi imminere videretur.

Tertio ponit alterum documentum, tendendum esse in contrariam partem, cum ad aliquod vitium propensiores simus. Id quod notum fiet ex voluptate, et molestia, quam ex aliqua percipimus actione. Voluptas enim et molestia nostra indicabit propensionem. Itaque, si voluptatem percipiemus ex eo, quod agere intemperanter possi-

temperantiæ qui exsuperat, esse intemperantem: qui deficit, esse stupidum.

Quarto liberalitatem versari circa dationem, et acceptionem in parvis: et in materia liberalitatis exsuperantiam esse profusionem: et defectionem esse illiberalitatem.

Quinto magnificentiam versari circa pecunias in magnis; et in materia magnificentiæ exsuperantiam esse inscitiam honesti: et defectionem esse parvificentiam.

Sexto magnanimitatem versari in magnis honoribus: et in materia magnanimitatis exsuperantiam esse inflationem: et defectionem esse animi parvitatem.

Septimo innominatam virtutem honoris versari in par vis honorib, et in materia talis virtutis qui exsuperat, esse ambitiosum: qui deficit, esse vacuum ab appetitione honoris.

Octavo mansuetudinem versari circa iram: et in materia mansuetudinis qui exsuperat, esse iracundum: qui deficit, esse ab ira vacuum.

Nono tres esse virtutes, quæ spectantur in communione sermonum, et actionum; unam in vero, alteram in jucundo, quod cernitur in joco; terram in jucundo, quod vitam attingit humanam. Itaque veracem, et veritatem versari in vero: et in hac materia qui exsuperat, esse arrogantem, et exsuperantiam esse arrogantiam: et qui deficit, esse dissimulatorem, et defectionem esse dissimulationem. Ac festivum, et festivitatem versari in jucundo, quod spectatur in joco: et in hujusmodi materia qui exsuperat, esse scurram, et exsuperantiam esse scurrilitatem: qui deficit, esse rusticum, et defectionem esse rusticitatem. Et amicum, atque amicitiam versari in jucundo, quod vitam attingit humanam: et in tali materia qui exsuperat nullius rei caussa, esse nimium obsequentem: qui exsuperat utilitatis suæ causa, esse assentatorem: qui deficit, et in omnib. injucundus est, difficilem esse, et morosum.

Decimo verecundiam non esse quidem virtutem, sed laudari, et verecundum, nimirum circa metum dedecoris, et infamiæ: et in materia verecundiæ qui exsuperat, esse pavidum; qui deficit esse inverecundum.

Undecimo stomachationem versari in bonis, quæ proximis contingunt præter dignitatem: et in materia stomachationis qui exsuperat, esse invidum: qui deficit, esse malevolum.

Duodecimo rejicit disputationem de justitia, et de virtutib. intelligendi alium in locum, ut supra quoque; notavimus.

IN CAPUT VIII.

Primo loco colligit tres oppositiones, unam extremorum inter se; alteram exsuperantiæ, et mediocritatis: tertiam defectionis, et medio-

eritatis. Et primum probat duas oppositiones medio, a simili; quod ut æquale ad minus est majus, ad majus est minus; sic medii habitus ad defectiones exsuperant, ad exsuperantias deficiunt. Deinde probat per inductionem, quod fortis ad ignavum est audax, ad audacem est ignavus: et temperans ad stupidum est intemperans, ad intemperantem est stupidus: et liberalis ad avarum est prodigus, ad prodigum est avarus. Denique probat eorum dicto qui sunt in extremis, quod timidus fortem appellet audacem, et audax timidum.

Secundo probat oppositionem extremorum inter se majorem esse aliis duabus oppositionibus; primum, quia extrema longius distant a se invicem: deinde, quia plurimam habeat inter se dissimilitudinem; cum extrema minus distent a medio; et quædam extrema quandam habeant similitudinem cum medio, ut audacia cum fortitudine, profusio cum liberalitate.

Tertio probat, quandoque defectionem, quandoque exsuperantiam magis opponi mediocritati, duabus rationibus, quarum altera semper est ex re, quod unum extremum sit dissimilius medio: altera ex nobis, quod unum extremum majorem trahat hominum multitudinem, quippe ad quod homines propensiores sint. Exempli gratia fortitudini magis opponitur timiditas, quam audacia, quia timiditas est dissimilior fortitudini, quam audacia. Temperantiæ vero magis opponitur intemperantia, quam stupiditas, quia ad intemperantiam magis accedunt homines propter majorem ipsarum propensionem.

IN CAPUT IX.

Primo loco post epilogum eorum, quæ superius tradidit, exponit philosophus in unaquaque re medium invenire difficillimum esse: quemadmodum etiam in circulo, in hoc tamen capite de medio inveniendo quatuor pulcherrima affert documenta, ut modo apparebit.

Secundo ponit primum documentum, recedendum esse a magis contrario, quemadmodum apud Homer. lib. 12. Odysseæ Circe (sic. n. legitur apud Græcum explicatorem Aristotelis, et non Calypso, ut in verbis ipsius Aristotelis tollendum sit mendum) monet Ulyssem, ut cum iter confecturus sit inter duos scopulos, Scyllam, et Charybdim magis Scyllæ, quam Charybdi appropinquet, propterea quod si ad Charybdim accederet, omnes socios amissurus esset, si ad Scyllam, tantum sex; ut minus periculum ei a Scylla, quam a Charybdi imminere videretur.

Tertio ponit alterum documentum, tendendum esse in contrariam partem, cum ad aliquod vitium propensiores simus. Id quod notum fiet ex voluptate, et molestia, quam ex aliqua percipimus actione. Voluptas enim et molestia nostra indicabit propensionem. Itaque, si voluptatem percipiemus ex eo, quod agere intemperanter possi-

mus; et molestiam, quod non possimus, esse nos ad intemperantiam propensos cognoscemus. Tunc nobis in contrariam partem tendendum est, nempe in vacuitatem voluptatum; non secus ac faciunt illi, qui ligna distorta dirigunt.

Quarto ponit tertium documentum, voluptatem in primis moderandam esse, aut etiam repudiandam; ut lib. 3. Iliadis Trojanorum proceres persuadere conantur Helenam remittendam esse, ne Trojanis sua noceat pulchritudine.

Quinto ponit quartum documentum, si attingere medium nequimus, quod difficillimum est, at saltem a medio parum declinandum esse; quod ita generatim dicitur, cum in singulis id definire haud facile esit.

ADDITAMENTA QUÆDAM

AD

EXPLICATIONEM LIBRI SECUNDI

ETHICORUM ARISTOTELIS

EX PICCOLOMINEO ET MURETO.

CUM in animo nostro tria spectari tradiderit Aristoteles lib. 2. Ethicorum cap. 5. facultatem, affectum, habitum; Franciscus Piccolomineus libro secundo civilis philosophiæ, cap. 2. omnes animi facultates, quam diligentissime enumerat, quod facultas animi aut est omnino a cognitione sejuncta, aut est cum cognitione conjuncta. Ac quæ quidem est omnino a cognitione sejuncta dicitur facultas vivendi, cujus munera sunt tria, alere, augere, simile generare: et facultates administræ sunt quatuor, vis attrahendi, vis retinendi, vis coquendi, vis expellendi; quibus Averroes addit quintam, nempe vim secernendi utile ab inutili, quam tamen ipse Piccolomineus ad quatuor superiores existimat esse referendam. Quæ vero est cum cognitione conjuncta, una rationis expers, altera rationis particeps est. Et, quæ rationis expers est, aut cognoscit, aut cognitionem sequitur. Si cognoscit, aut est externa, ut vis videndi, audiendi, odorandi, gustandi, tangendi: aut est interna, ut sensus communis, qui judicat præsentia, quæ ad sensus pertinent, et vis imaginandi, seu phantasia, quæ judicat etiam absentia per memoriam servata; ad quam pertinet vis cogitandi in honoribus, et vis existimandi in bestiis. Si cognitionem sequitur, triplex est, una servans, ut memoriâ conjuncta cum phantasia; altera appetens, ut vis concupiscendi, et vis irascendi: tertia movens e loco ad locum per phanta-

siam. et appetitum. Quæ rationis particeps est, aut cognoscit, ut mens, mentis agitatio, opinio: aut cognitionem sequitur, ac pertinet ad appetendum, ita ut vel respiciat finem, ut voluntas; vel spectet ea, quæ sunt ad finem, ut præelectio. Mentis autem agitatio, sumptis principiis a mente partim necessariis, partim non necessariis, constituit τὸ ἐπιστημονικὸν, καὶ λογιστικὸν, scilicet duplicem vim, alteram scientiis accommodatam, alteram colligendis rationibus, et faciendis deliberationibus idoneam. Addunt quidam duas facultates, unam quam Damascenus appellat synteresim, et vult pertinere ad morales actiones, censetque nobis naturam competere, atque esse habitum natura nobis insitum principiorum ad mores pertinentium, attendentem leges naturæ, et invitantem homines ad bonum, ac revocantem a malo: alteram, quam idem vocat synesim, et ait esse habitum contemplandi, studio comparatum, conservantem principia contemplationis, ut synteresis conservat principia actionis. Tamen dicit Piccolomineus has non esse facultates a cæteris distinctas, sed munera et officia enumeratarum facultatum. Quod attinet ad affectus, idem lib. 1. c. 4. et 5. exquirit naturam affectuum, an affectus sit adversa rectæ rationi contra naturam animi commotio, ut definiebant Stoici; an motio animi ratione carentis existens ex opinione boni vel mali, ut Andronicus, et Alcinous: an motio magnitudine quadam prædita, ut Boethus: an motio a voluptate, vel dolore producta, ut Aspasius; an motio gratia alicujus boni vel mali, ut Academici, an motio ducens ab objecto suavi, vel molesto ad jucunditatem, vel molestiam, ut Latini nonnulli: et rejectis aliorum definitionib. illam ipse profert constantem ex quatuor causis, ut affectus sit motio appetentis sensuum facultatis, nec non spirituum cordis ab objecto, quod per vim imaginandi, vel jucundum nobis, vel molestum apparet, ad molestiam vitandam, jucunditatemque perfruendam. lib. autem 10. observat octo affectuum enumerationes, quarum prima est Aristotelis; qui in 1. Rhet. agit. de voluptate, et dolore: mox in 2. lib. descriptis universe affectib. ut sint motiones, quæ efficiunt, ut homines immutati non eodem modo de iisdem reb. judicent, quas dolor, voluptasque consequitur, agit de ira, et de lenitione, de amore et odio, de metu et fidentia, *de spe et desperatione* nam spes, inquit Piccolomineus, versatur in bonis acquirendis, confidentia in malis vitandis, de pudore, et impudentia, de gratia, et ingrati animi affectu, de misericordia, et stomachatione, de invidia, et æmulatione: cujus enumerationis aliquam rationem nos reddidimus in nostra paraphrasi artis Rhetoric. Aristotelis, omissa spe, et desperatione, quos affectus ab Arist. non tractatos visus est Piccolomineus de suo addere. Altera enumeratio est ejusdem Aristotelis, qui in 2. Moral. Nicom. cap. 5. inquit; Affectus voco, cupiditatem, iram, θυμὸν, seu excandescentiam, audaciam, invidiam, gaudium, amicitiam, odium, desiderium,

æmulationem, misericordiam, omninoque ea quæ voluptas, et molestia consequitur. Omittit Piccolomineus vocem, quæ est in contextu Aristotelis post vocem excandescentiam, nempe φόβον, metum. Putatque talem vocem fuisse additam a Lambino, alioqui denotatam per oppositam audaciam, immo, ut nos inveniemus, ab ipso Aristotele expressam. Tertia enumeratio est Platonis, qui in Timæo sex affectus enumerat; voluptatem, et dolorem, tanquam principia, quibus succedant audacia, et metus, accedantque, ira et spes. In Theæteto autem affirmat affectus esse innumeros: nam inquit; Quos sequuntur voluptates, et dolores, cupiditates et timores, atque alii affectus, innumeri quidem sine nomine, permulti vero nominati. Eosdem esse numero propemodum infinitos indicavit in 9. de Rep. dum hominem perinde ac monstrum, et sphyngem quandam ex variorum animalium partibus conflatam affirmans ait, cupiditatem esse partem latissimam multa bestiarum capita continentem, per quæ capita innumeros ejus facultatis affectus significavit. Quarta enumeratio est Galeni, qui in libro de cognoscendis, curandisque animi morbis cap. 5. quinque ex veterum sententia ait esse affectus: inquit. n. An temere arbitraris veteribus hos animi affect. quinque appellari solitos, *dolorem, iram, excandescentiam, cupiditatem, metum?* Cap. autem 3. addit invidiam, scribens; Affectus animi, quos omnes norunt, sunt excandescentia, ira, metus dolor, invidia, cupiditas vehemens. Et subjungit; Mea vero sententia etiam nimio alicujus rei, qualiscunque ea sit, vel amore, vel odio occupari, in genere affectuum est habendum: probe enim dictum esse videtur, Mensuram esse optimam. Quinta enumeratio est Ciceronis, qui in 4. Tusculan. disputationum, cum ex sententia Stoicorum quatuor statuerit primâ affectuum, seu perturbationum capita, ægritudinem, metum, lætitiam, labidinem; sub ægritudine mox contineri ait invidentiam, æmulationem, oblectationem, misericordiam, angorem, luctum, mœrorem, ærumnam, dolorem, lamentationem, solicitudinem, molestiam; afflictionem, desperationem, et si qua sunt de genere eodem: sub metu ponit pigritiam: pudorem, terrorem, timorem, pavorem, exanimationem, conturbationem, formidinem: ad voluptatem redigit malevolentiam, delectationem, jactantiam, et similia; ad libidinem denique iram, excandescentiam, odium, inimicitiam, discordiam, indigentiam, desiderium, et cætera ejusmodi. Sexta enumeratio est D. Thomæ, qui undecim enumerat perturbationes, et talis numeri reddit rationem, his verbis; "Cum perturbatio ex jucundi, vel molesti, sive boni, vel mali cognitione consurgat, et ad sentiendi appetitum pertineat, vel absolute ad ea appetenda refertur, vel ea respicit, ut ardua, et difficilia; si absolute ad bonum et malum refertur, oriuntur perturbationes ad facultatem cupiendi pertinentes: si vero ut ardua, et difficilia, id pertinet ad appetitum irascendi, et inde oriuntur perturbationes

illi appetitui convenientes. De primis loquens ait; Vel appetendi facultas inclinatur ad bonum, vel malum amplectendum, vel fugiendum: et consurgit *amor* boni, *odium* mali: vel movetur ad objectum, et oritur desiderium, quod dividitur in *concupiscentiam* boni, et *fugam* mali; vel quiescit in bono adepto, sive malo, et oritur *delectatio, et tristitia*. Et hæ sunt sex perturbationes appetitus cupiendi. Ex adverso dum facultas respicit objectum cum conditione ardui, jam ad appetitum irascendi pertinet, in qua facultate non consideratur perturbatio inclinans, quia inclinatio ad appetendum bonum, vitandum malum præcurrit, et pertinet ad appetitum cupiendi. Ideo solum in ea consideratur perturbatio in relatione ad objectum non adeptum; quæ si refertur ad bonum, dicitur *spes*, vel *desperatio*; si ad malum, *timor*, vel *audacia*. In relatione et ad bonum adeptum non consideratur aliqua perturbatio in appetitu irascendi, quia tunc non habet rationem ardui, sed tantum consideratur arduum in adeptione. Ex præsenti tamen malo, dum facultas in illud insurgere tentat, oritur *ira:* dum vero quiescit, mansuetudo, quam non perturbationem, sed privationem, ac negationem motionis esse censet. Quare quinque erunt perturbationes appetitus irascendi:" sex vero appetitus concupiscendi: omnes autem undecim. Septima enumeratio est eorum, qui judicantes hunc numerum diminutum, lenitatem quoque seu mansuetudinem inter perturbationes facultatis irascendi numerant. Octava est eorum, qui addunt quoque gratiam, quam pertinere censent ad appetitum cupiendi, respicientem eos, a quibus opem vel beneficium accepimus. Idem Piccolomineus lib. 1. c. 18. commemorat diversas doctorum hominum opiniones de primis affectuum, seu perturbationum capitibus; quod Aspasius censuit voluptatem, et dolorem esse prima communiaque genera perturbationum: Cicero cum Stoicis quatuor statuit capita, voluptatem, ægritudinem, metum, libidinem; Trusianus cognomine plusquam Commentator, in 3. artis Medicæ censuit genera communiaque capita perturbationum tria esse voluptatem, dolorem, iram. Quæ omnia ipse Piccolomineus reprehendit, et cap. 19. suam ipsius opinionem profert, ut in omni motu, ac universo progressu perturbationum tria considerentur, Principium, medium, finis: et in fine solum considerentur, voluptas, et dolor, quæ dicuntur consequi omnem perturbationem: duo autem obtineant locum principii, in utraque facultate, tum concupiscendi, tum irascendi, sc. amor, et odium, unde cæteri affectus tanquam a fonte derivantur omnes: denique duo habeant medii locum, videlicet cupiditas in facultate concupiscendi, et excandescentia in facultate irascendi.

M. Antonius Muretus oratione 7. ita de affectibus disputat; "Intelligendum est, in omnibus animalibus existere et ex bono præ-

senti lætitiam, et ex eo, quod nondum adepta sunt, cupiditatem, et ægritudinem ex præsenti malo, et metum, ac declinationem, si mali quid imminere videatur. Hæc Stoici propria hominis, non ei cum ceteris animalibus communia esse voluerunt. Neque enim metuere bestias, sed quasi metuere: nec cupere, sed quasi cupere: eodemque modo neque vera ipsas lætitia, neque vera molestia affici: sed utriusque imaginem modo quamdam, ac similitudinem habere. Quam opinionem ut stultam, et deliram exagitant Plutarchus, Galenus, Porphyrius, alii. Sed Stoici si dogmatum suorum constantiam, ac convenientiam retinere, ac conservare vellent, ita dicere necesse habebant. Hæc enim omnia ita definiebant, ut ex opinione nasci dicerent: ex opinione boni præsentis lætitiam: ex opinione mali præsentis molestiam: ex opinione boni imminentis cupiditatem: ex opinione mali imminentis metum. Cum igitur opinio in solis sit hominibus, sequebatur, ut ea quoque hominum propria essent. Sed verius est hæc omnia convenire etiam in bestias: neque ex opinione tantum existere, sed etiam ex sensu, aut phantasia boni, malive aut præsentis, aut imminentis.

Piccolomineus quoque lib. 4. cap. 28. affert rationem illorum habituum qui dicuntur virtutes morales, quod cum omnis virtus in more posita nihil aliud sit, ut cum Platone affirmat Aristoteles, nisi compositio recta voluptatis, et doloris, quoniam voluptatum ad sensum pertinentium duplex est genus, unum ad corpus relatum, alterum ad animum, ut Plato in Philebo, et Aristoteles lib. 3. Ethicorum, cap. 10. affirmavit; et primum quidem pertinet ad appetitum concupiscendi, alterum vero ad appetitum irascendi, ut ex eodem 3. Ethicorum colligitur, si voluptas pertinet ad corpus, et ad appetitum concupiscendi, vel oritur ex iis, quæ primum referuntur ad corpus, quam corrigit *temperantia*, vel ex instrumentis, ut divitiis, et fortunæ muneribus, quam corrigit *liberalitas*, et *magnificentia*. Si voluptas pertinet ad animum, et ad appetitum irascendi, vel versatur in primi objecti appetitione, quod objectum est honor, gloria, et victoria, quam corrigit *magnanimitas*, et *moderata honoris appetitio*: vel in adeptione, et conservatione objecti optabilis, quam corrigit *fortitudo*: vel in quadam relatione ad aliud, quam corrigit *justitia*: vel in actione aliorum ad nos, quam corrigit *mansuetudo*: vel in congressu, et familiaritate, quam corrigit *affabilitas*, *urbanitas*, *veracitas*. Præterea explicat virtutum moralium naturam: quod

1. Temperantia est moderatio voluptatis, et doloris, ad sensum tactus, et gustatus pertinentis, appetitui concupiscendi competens, ut inde honestæ prodeant actiones, cujus defectio caret nomine, sed dici potest stupor. exsuperantia est intemperantia.

2. Liberalitas est mediocritas recte componens appetitum cupi-

endi in eroganda, ac recipienda mediocri pecunia, ut in his assequatur honestum; cujus defectio est avaritia, seu illiberalitas: exsuperantia profusio.

3. Magnificentia est mediocritas in magnis sumptibus, ac pecuniæ receptionibus occupata, appetitui cupiendi competens, ut in eis assequatur quod decet; cujus defectio est indecora parsimonia; exsuperantia, decori imperitia, seu elegantiæ inscitia, et insolentia in sumptu faciando.

4. Magnanimitas est, mediocritas recte componens appetitum irascendi, ut in magnis honoribus constanter præeligat id, quod decet; cujus defectió est animi parvitas: exsuperantia inflatio, elatio animi, superbia, stoliditas.

5. Moderata honoris appetitio est mediocritas recte componens appetitum irascendi, ut in medioeri honore constanter præeligat id, quod decet; cujus defectio est contemptio honoris, exsuperantia ambitio.

6. Fortitudo est moderatio formidinis, et confidentiæ in iis terribilibus, quæ ad ad salutem corporis pertinent appetitui irascendi competens, ut inde honestæ prodeant actiones; cujus defectio in formidine quidem caret nomine, dicitur tamen indolentia, et immanitas: exsuperantia ignavia, et timiditas, defectio autem in confidentia est ignavia, et timiditas: exsuperantia audacia.

7. Justitia est moderatio appetitus irascendi, ut in omni commutatione, et distributione externorum bonorum æquum, et id quod decet, expetamus, ac constanter præeligamus; quæ medium servat, cum possimus tam in distributionib. quam in commutationibus ad nimium, et parum labi, etiamsi tam id, quod est a nimium, quam id, quod est parum uno nomine injustitiæ denotetur.

8. Mansuetudo seu clementia est mediocritas recte componens appetitum irascendi, ut in iis, quæ pertinent ad iram, constanter præeligat id, quod decet; cujus defectio est iræ vacuitas: exsuperantia iracundia; in qua materia ὀργίλοι proprie dicuntur, et iracundi, qui celeriter plus æquo irascuntur:

Ἀκρόχολοι, et summæ bilis homines, qui sunt supra modum celeres, et biliosi:

Πικροὶ, et acerbi, qui diu in iracundia perseverant:

Χαλεποὶ, et difficiles, qui gravius, et diutius, et implacabilius, quam decet, irascuntur, nec placantur, nisi ulti.

9. Affabilitas amicitiæ similis, est mediocritas recte componens appetitum irascendi, ut cum in sermonibus, tum in actionibus seriis non ipsos aliis faciles, vel difficiles ita præbeamus, ut decet; cujus defectio est morositas; exsuperantia propter emolumentum aliquod assentatio, propter nullum emolumentum obsequium, et placendi studium.

10. Urbanitas est mediocritas recte componens appetitum ira-

scendi, ut in congressibus hominum, et in iis, quæ ad sales et jocos pertinent, nos ipsos constanter præbeamus, ut decet; cujus defectio est rusticitas; exsuperantia scurrilitas.

11. Veracitas est mediocritas recte componens appetitum irascendi, ut in congressibus hominum de iis, quæ pertinent ad nos, vel ad alios, veritatem, ut decet, patefaciamus; cujus defectio est dissimulatio: exsuperantia arrogantia.

Atque hæ sunt undecim virtutes, de quibus agit Aristoteles in Ethicis. Quoniam autem homini non solum competunt virtutes, sed etiam affectiones quædam virtutibus similes, commendatione dignæ, e quarum numero est verecundia, et indignatio, seu stomachatio: idcirco idem Piccol. cap. 31. observat verecundiam esse mediocritatem, cujus defectio est impudentia: exsuperantia paviditas, seu obstupefactio; et indignationem esse mediocritatem, per quam dolemus rebus secundis eorum, qui indigni sunt; cujus defectio est malevolentia: exsuperantia, invidia. Addit tamen Piccolomineus enucleatius, et clarius hoc posse distingui; ut sit tum affectio animi in dolore ex alienis commodis, per quam dolemus solum ob commoda indignis evenientia; cujus defectio est, per quam nullius commodis dolemus: exsuperantia, per quam nimium dolemus aliorum commodis: tum affectio animi in voluptate ex alienis incommodis, quæ nomine caret, et est, dum gaudemus propter incommoda jure alicui competentia; cujus defectio etiam nomine caret, dum nullius incommodis gaudemus: exsuperantia malevolentia, per quam gaudemus ob incommoda omnium, et per quam alienis malis non solum non dolemus, sed etiam lætamur sine nostro emolumento, ut ait Cicero in 4. Tusc.

Idem Piccolomineus cap. 33. dubitat de numero undecim virtutum, quas tractavit Aristoteles: quod talis numerus videtur diminutus; primum quod virtus est moderatio perturbationum: et perturbationes sunt longe plures, quam undecim; ergo etiam earum mediocritates erunt plures. Deinde quia numerasse Aristoteles videtur virtutes minoris momenti, et magis præcipuas prætermisisse: cum prætermiserit religionem, pietatem, sanctitatem; et omiserit fidem, spem, charitatem; et nihil egerit de modestia, sobrietate, honestate, jejunio, obedientia, reverentia, benignitate, concordia, amicitia, gratia, pœnitentia, pudicitia, castitate, humilitate, misericordia, et similibus. Præterea numerus undecim virtutum videtur esse redundans: quod unica statui debet virtus non plures; cum finis virtutis unicus sit, scilicet honestum: et principium unum, nempe prudentia: et forma una, videlicet recta ratio: et medium unum, nimirum recta præelectio: et subjectum unum, id est, appetitus sensuum. ergo etiam una virtus. Accedit, quod, si plures essent constituendæ virtutes, fortasse cum Theage Pythagoreo in lib. de virtute dicendum esset, quatuor esse, prudentiam, fortitudinem,

temperantiam, justitiam; cum singulis facultatibus singulæ virtutes videantur esse satis, rationi prudentia, cupiditati temperantia, appetitui irascendi fortitudo, utrique appetitui justitia. Vel esset dicendum cum Platone in Protagora esse quinque, sapientiam, temperantiam, fortitudinem, justitiam, sanctitatem, ita ut sapientia sit dux omnium, temperantia, et fortitudo recte componant appetitum cupiendi, et irascendi, justitia recte componat nos erga alios homines, sanctitas erga Deum. cap. autem 34. docet, si prima virtutum capita inspiciamus, ea paucissima esse: si descendamus ad media genera, esse plura: infimas vero species longe plures, et earum modos plurimos. Itaque ostendit, quomodo virtus sit una, quæ dicitur universa virtus, et universa justitia, ut patet ex 5. Ethicorum, cap. 1. Vel quæ est prudentia, sine qua nulla virtus consistere potest, ut dictum est lib. 6. Ethic. cap. 15. Et quomodo duæ sint virtutes, videlicet universa justitia, pertinens ad appetitum sensuum, et communis prudentia pertinens ad rationem. Vel temperantia quæ corrigit appetitum concupiscendi, et fortitudo, quæ corrigit appetitum irascendi. Quare legitur lib. 3. Ethic. cap. 10. Temperantiam et fortitudinem partium ratione carentium esse virtutes. Et quomodo tres, nimirum duæ simplices, temperantia, et fortitudo, et tertia utrique appetitui communis justitia, et quomodo quatuor, temperantia, fortitudo, justitia, prudentia, ut enumeravit Aristoteles lib. 1. Rhet. c. 5. quamvis hanc enumerationem minus probaverit Piccolomineus, quod prudentia non sit ejusdem ordinis cum aliis, sed dux omnium, et regula, et pertineat non ad appetitum sensuum, sed ad mentem, nec sit moderatio alicujus perturbationis, et ideo sit virtus rationis, non moralis, nec inter morales numeranda. Et quomodo quinque ex auctoritate Platonis, ut supra notatum est quam tamen enumerationem idem Piccolomineus rejicit, quod aliud sit loqui de virtutibus moralibus appetitui sensuum competentibus, et loqui de omnium virtutum subordinatis capitibus, sanctitasque redigatur ad justitiam, cum sit justitia heroica. Et quomodo sex, ita ut redigantur in unam liberalitas, et magnificentia, similiterque honoris appetitio, et magnanimitas, et prætermittantur tres illæ quæ in sermonibus, et congressionibus versantur, minorisque momenti, et magna ex parte tum a natura, tum ab aliis virtutibus pendeat. et quomodo octo, ita ut magnificentia a liberalitate, et magnanimitas a moderata honoris appetitione distinguatur, ac illæ tres silentio prætereantur. Ita numerasse dicit Piccol. Aristotelem lib. 1. cap. 9. sed missam fecisse honoris appetitionem, et complexum esse prudentiam, quæ tamen non est ejusdem ordinis cum cæteris, sed recta ratio earum. Quamquam non octo tantum virtutes ibi enumeravit philosophus, sed novem, commemorata cum prudentia etiam sapientia. Et quomodo undecim, enumeratis cum Aristotele illis, quibus fit moderatio perturbationum. et quomodo innumeræ, inspectis varietatibus

singulis, ac distinctis proprietatibus, variisque fructibus, qui in singulis virtutibus reperiuntur, ut in temperantia consideratur jejunium, abstinentia, virginitas, castitas, honestas, modestia, sobrietas, et alia ejusmodi: in fortudine securitas, et constantia: in aliis alia munera. et cap. 35. caussas affert, cur Aristoteles inter virtutes non enumeraverit religionem, pietatem, sanctitatem. quarum prima est, quod sub nube tantum, et longe vidit ea, quæ pertinent ad cognitionem Dei. Altera est, quod virtutes consideravit civiles, non eas, quæ ad futuram gloriam perducunt. Tertia est, quod, quatenus virtutes sunt, ad Heroicas referuntur, quæ nos elevant supra homines, et ad Deum extollunt. Quarta est, quod heroicæ virtutes sunt eminentiæ, et sublimitates virtutum moralium, ut, quicumque de virtutibus moralibus, et heroicis disseruerit, etiam de pietate, sanctitate, et religione, disseruisse videatur, quippe quæ ad justitiam rediguntur, et sunt justitiæ culmen, nec sine fide, charitate, et spe possunt competere. Quare etiam hæ sunt significatæ. Et cap. 36. tollit dubitationem de fide, spe, charitate: quod fides triplex sit; una Theologica, quæ ad mentem pertinet, non ad appetitum sensuum, propterea inter virtutes morales numeranda non erat: altera Physica ad Theoricam philosophiam pertinens, qua assentimur conclusioni ratione collectæ; quæ etiam ad mentem pertinet, et non est moralis: tertia Civilis, quæ est dictorum, factorumque constantia, et sub justitia comprehenditur. Spes autem imprimis duplex est, una, quæ tamquam animi perturbatio refertur ad summum bonum, et metui opponitur, atque a fortitudine corrigitur, nec est virtus moralis: altera, quæ tamquam fructus universæ virtutis refertur ad finem postremum, et est comes ipsius virtutis. Charitas vero cum sit ex sententia Theologorum feruens amor, quo amatur Deus tamquam objectum summi nostri boni, sine quo amore nulla, quæ absolute sit moralis, virtus, consistere potest: ex opinione Aristotelis, qui veram absolutamque charitatem minime novit, est amor honesti, et redigitur ad eam, quam primam, et communem virtutem statuunt viri docti, nempe ad moderatum amorem, qui est animus virtutum omnium, et quatenus per singulos virtutum habitus perficitur, dici potest fructus, et comes earum. de amicitia dicit suo loco disputatum iri, nempe in octavum Ethicorum, ubi ostenditur, quomodo proprie non sit virtus. et de modestia, sobrietate, honestate, virginitate, castitate, obedientia, reverentia, benignitate, concordia, humilitate, honorum negligentia, paupertate, jejunio, similibus, quæ sæpe commendantur, et summis laudibus efferuntur: respondet has esse vias ad virtutes, vel modos earum, vel comites, et fructus, non autem virtutes specie distinctas. Quemadmodum autem virtutes omnes morales pertinent ad facultates animi rationis expertes, quæ referuntur ad appetendum, nempe ad vim concupiscendi, et ad vim irascendi: sic virtutes intelligendi perti

nent ad facultates animi participes rationis, quæ valent ad cognoscendum, et potissimum ad mentem, et mentis agitationem, quarum virtutum exacta habetur petractatio lib. 6. Ethicorum. sed hoc in loco obiter notabitur origo ex septima M. Antonii Mureti oratione. Nam sunt quinque virtutes intelligendi, nimirum intelligentia, scientia, sapientia, prudentia, ars. Ac intelligentia quidem est habitus mentis cognoscens principia. Cum autem ad principia mente cognita applicatur mentis agitatio, exoritur sapientia, de qua sic Mur. Mente apprehenditur Deus: " apprehenduntur mentes illæ ab omni contagione materiæ separatæ: apprehenduntur mundi, et eorum, quæ illius ambitu continentur, primordia, ceteraque ejusmodi, quæ multis, magnisque obscuritatibus involuta, et in intimis rerum omnium parentis naturæ, recessibus abdita, et retrusa iis demum perfecte patent, qui puro, et ab omnibus libero cupiditatibus animo cælestem quandam in terris vitam agunt. Ad illud mentis lumen cum se applicuit, et admovit διάνοια, in qua inest vis ratiocinandi, et ex aliis alia colligendi, ex eorum complexu, et conjunctione exsistit, exoritur illa omnium virtutum suprema, quam magnificentissimo vocabulo Sophiam Græci, Latini sapientiam nominarunt. Et de ortu scientiæ sic; In omnibus hominibus lucent quasi scintillæ quædam illius luminis, quibus fit, ut principia disciplinarum, et communes illas sententias, quas ἀξιώματα, aut κοινὰς ἐννοίας vocant, ita videamus quasi ea, quæ cernuntur oculis, eisque sine caussa firmius etiam, ac certius, quam iis quorum caussam tenemus, assentiamur. Ad quas cum se admovit ἡ διάνοια, et ex illis alia quædam necessario collegit, efficitur ἐπιστήμη, id est, scientia, quam esse ajunt cognitionem rei per primam, propriam, et necessariam caussam. Et de ortu prudentiæ, atque artis ad hunc modum; utraque, scilicet Sapientia et Scientia, ad eam vim mentis pertinet, quam Græci ducto a contemplatione vocabulo νοῦν θεωρητικὸν vocant. Est enim et altera, quæ ab eis dicitur ὁ πρακτικὸς νοῦς. et paulo post; Hac autem videmus duce natura, aut certe facile percipimus communes quasdam sententias de rebus bonis, et malis, expetendis, et fugiendis: cujusmodi sunt, tuendam esse hominum inter ipsos societatem: colendam esse justitiam: ab injuria abstinendum: vim vi repellere, jus fasque esse; itemque alias, quæ quasi principia sunt, ac semina artium ad vitam necessariarum. Ad hæc principia cum accessit primum διάνοια, quæ alia cum aliis comparans, alia ex aliis nectens, progreditur, ac provehitur paulatim longius: deinde diuturnus usus, et experientia cum accurata et diligenti animadversione, ac notatione eorum, quæ eveniunt in vita; existit illa magistra vitæ, omnium bonorum consiliorum præceptrix, omnium honestarum actionum moderatrix, omnium moralium virtutum dux, gubernatrixque prudentia: eademque illa vi excogitatæ, auctæ, et ad summum perductæ sunt artes illæ, quibus aut nullo

modo, aut certe non satis commode carere poteramus." Cum autem hæ quinque virtutes intelligendi pertineant ad mentem, et mentis agitationem, cur ex tertia facultate participe rationis, quæ refertur ad cognoscendum, nimirum ex opinione, nulla oriatur virtus, ita declarat Mur. Reliqua est opinio, varium, et multiforme monstrum: quoque non Protheus, aut Vertumnus plures induerit species. Quamquam enim in rebus incertis, et fortuitis proprium illius munus est: non tamen eis se finibus continet: sed indomita quadam, et effrenata licentia per omne genus rerum temere ruens, omnia permiscet, atque perturbat. "Interdum etiam sese pro sapientia, pro scientia, pro prudentia venditans, homines nimium fidentes sibi in gravissimos, ac pernitiosissimos inducit errores. Huic igitur, quoniam fallax, incerta, et instabilis est, nullius virtutis origo tribuitur: nisi quod bona opinio de iis, quæ sciri possunt, præparatio quædam est ad scientiam: bona opinio de rebus agendis, utiliter ad comparandæm prudentiam antecedit. Immo vero, ut in disciplinis quædam ponuntur, quibus sine ulla dubitatione credendum est: ita ait Aristoteles opinionibus ac sententiis senum, et eorum, quos longa, et multiplex rerum experientia cautos, ac providos effecit, in consilio capiendo, et in instituenda vita maximam fidem habendam esse: eas enim eamdem vim ad prudentiam quam illa principia ad scientiam, obtinere. Sed hæc obiter de virtutibus intelligendi. plura enim de iisdem in librum sextum Ethicorum declarabuntur. Hactenus igitur de facultatibus animi: de affectibus: de habitibus non solum moralibus, sed etiam intelligendi, potissimum vero moralibus."

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM TERTIUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber tertius Ethicorum Aristotelis dividitur in duas partes; quarum prima est de principiis actionum humanarum, nimirum de eo, quod sponte est, et de invito, cap. 1. de prælectione, cap. 2. de deliberatione, cap. 3. de voluntate, cap. 4. de potestate hominis ad bonos, et malos habitus, cap. 5. altera est de fortitudine, cap. 6. 7. 8. 9. et de temperantia, cap. 10. 11. 12.

IN CAPUT I.

Primo loco affert duas caussas, quamobrem de eo, quod sponte est, et de invito agendum sit, quarum prima est, quod de iis agen-

dum est, in quibus fiunt laudes, et probra, venia, et misericordia, quippe quæ actionibus humanis tribuuntur huic philosophiæ proposita. At in iis, quæ sponte sunt, fiunt laudes, et probra, prout bona, vel mala sunt; et in invitis fit venia, et misericordia. Ergo de iis agendum est. Utitur voce ἴσως, quæ modo significat fortasse: modo æqualiter, et similiter. Si prima recipiatur significatio, videbitur philosophus hac de re agere dubitanter, quasi certum non sit de talibus esse disputandum. Explicat tamen Eustratius dubi tani de ordine, an scilicet hoc in loco talia sint declaranda, non de re, quæ sine dubio in hac philosophia est aperienda. Si alteram sequamur significationem, dicendum est de his æque agendum esse ac de aliis. Quam duplicem interpretationem affert Eustratius. Altera caussa est, quod, quæ legumlatoribus utilia sunt, de iis est disputandum, quippe quæ et legumlatoribus et philosophis moralibus ac civilibus communia sint. nam utrique cives efficere bonos, et legibus subjectos volunt. At ea, quæ sponte sunt, et invita, utilia sunt legumlatoribus, tum ad præmia, tum ad castigationes: præmia enim actionibus bonis dantur, quæ sunt sponte et non invite: ac castigantur actiones malæ, quæ similiter sunt sponte, et non invitæ. Ergo de his est disputandum.

Secundo definit invitum communiter, ut sit illud, quod est violentum, vel quod efficitur per ignorationem. Itaque duæ sunt species inviti, violentum, et ignoratum. Piccolominei verba sunt lib. 2. cap. 11. "Agere invite est operari vel vi coactum, vel per inscitiam, adeo ut invite agere dupliciter contingat. Ratio autem hujus duplicis acceptionis est, quia sponte vel sequitur naturam rei, ut lapis sponte descendit: vel sequitur cognitionem. propterea invite erit vel per vim, vel per inscitiam; quorum primum adversatur naturæ: alterum cognitioni."

Tertio, cum agat de invito per violentiam, definit violentum duabus proprietatibus; altera, ut ejus principium extrinsecus sit: altera, ut nihil plus conferat is, qui agit, vel patitur. Affert exemplum ejus, qui a vento, vel ab hominibus potentibus aliquo impellatur. Piccolomineus ibidem ita; "Violentum definitur ab Arist. ut sit id, cujus principium est extra: et id, quod agit, vel patitur, ad id nihil confert. Veluti ignis ab externo impellente vi fertur deorsum, et terra sursum. Dum autem ignis tendit sursum, quamvis extrinsecus cum a generante, tum a removente impedimentum dicatur moveri, tamen natura, non vi fertur; quia ad hujusmodi motum sui natura tendit, et adjumentum affert. Cælum etiam, quamvis moveatur a separato motore, tamen natura in orbem fertur, quia ad hujusmodi motum est facile, et proclive: cum enim cælum pendeat ab intelligentia, etiam una conspirat ad motum prodeuntem ab ea." Hæc ille. Quærit autem philosophus, ea, quæ fiunt malorum metu, et quæ bonorum spe, utrum invita, an sponte

sint: affertque duo exempla; unum ejus, qui aliquid agit turpe ita jubente tyranno, et minitante, si is secus egerit, se ejus parentes, et liberos interfecturum: alterum ejus, qui in magna aliqua tempestate ob salutem in mare sua bona jacit. Qua de re duas ponit conclusiones; Hujusmodi actiones esse mistas: Hujusmodi actiones esse potius similes iis, quæ sponte sunt. Probat secundam conclusionem; quia actio judicanda est ex agendi tempore; et tunc agens sponte agit, cum statuerit parere tyranno, vel servare se bonorum projectione. Probat primam, quia illud dicitur invitum, quod per se non eligeretur: at hujusmodi actiones sine dubio per se non eligerentur: ergo sunt invitæ. Itaque dicendæ sunt mistæ, cum sint partim sponte, partim invitæ, sed magis sponte, quam invitæ, ut aperte Arist. censet. Piccolomineus lib. 2. cap. 12. "Humanarum actionum tot sunt formæ, totque complicationis modi, ut frequenter ancipitis sint naturæ, et conditionis; neque constet, utrum sponte, an potius invite fiant, ut evenit, dum nauta in mari imminente naufragii periculo non sine dolore, ut navem exoneret, eamque a naufragio liberet, vitamque suam tueatur, merces, divitiasque suas labore partas in mare projicit. Similiter, dum peregrinus in sylvis incidit in sicarios, et latrones, eis ultro offert pecunias suas, ne ab eis interficiatur. Ita quoque viri probi, cum sint in manu potentis tyranni ut a majori malo liberentur aliquid efficiunt, quod absolute malum est. De his, ac aliis hujus generis innumeris non constat, utrum sponte, an invite fiant, et pro utraque parte rationes adsunt. Qua de re brevibus et expedite cum Aristotele dico, Agere aliquid sponte duplititer contingere; vel absolute: vel pro aliquo tempore, occasione, et conditione. Hæc sine dubio cum absolute sint mala, et cognoscantur ut mala, non absolute fiunt sponte: cum tamen sint minus mala illis, quæ per hæc vitantur, et minus malum cum deteriore comparatum obtineat vicem boni, jure dicuntur bona tunc, et præeliguntur, ac fiunt sponte tunc, et pro ea occasione. In quibus considerandum est, quod, dum a nobis præeliguntur, ac fiunt, non ea sunt fines actionis: sed id potius, cujus gratia præeliguntur. Ut finis nautæ non est mercium ejectio, sed salus navis. Finis peregrini non est pecuniæ amissio, sed vitæ salus. Pariter finis hominis sub tyranno est id bonum, cujus gratia ipse aliquid efficit; non secus ac dum aliqui morbo laborantes medicamenta, sectiones, et combustiones libentissime tolerant, non medicamenta, sed sanitatem quærunt. nam, ut cum Platone inquit Aristot. dum nos aliquid alterius gratia facimus, vel præeligimus, non id, sed aliud, in cujus gratiam operamur, efficere dicimur. Hinc constat, quomodo ea, quæ absolute sunt mala, pro tempore, et occasione, possint reddi bona utilia, quatenus conducere possunt pro adeptione, et conservatione majoris boni." Idem Piccolomineus paulo post dubitat, utrum talia sint magis sponte, an invite; cum

videantur magis invite facta, quia ea sui natura, et conditione sunt mala, ideo absolute sunt nata non fieri sponte a viro probo, denominatio autem fieri debet ab eo, quod absolute est tale. Ad quam dubitationem respondet, actiones illas sine dubio esse modo aliquo mistas: magis tamen debere censeri sponte, quam invite actas; primum ratione finis; nam finis est illud eminentius bonum, quod optamus: deinde ratione principii, quod est consultatio recta, et præelectio ei consentanea: præterea ratione instrumentorum, quæ libera in nobis eo tempore supponuntur: denique quia abest violentia, et inscientia conspirantium ad actionem. Adversæ autem rationi respondens dicit, quod denominatio debet accipi ab eo, quod formæ obtinet locum, non materiei: in tali autem actione quamvis res, quæ fit, absolute sit mala, tamen ea, quæ actionem formant, reddunt ipsam sponte factam. Insuper denominatio a fine ultimo in primis petenda est, finis. n. est majus bonum. Cum autem explicatum sit, quomodo tales actiones ad id, quod sponte est, et ad invitum se habeant, quærit philosophus quoque, quales sint ad laudem et ad vituperationem. In qua quæstione quatuor ponit conclusiones; quarum prima est, sustinere aliquid turpe, vel molestum pro magnis bonis esse laudandum. Aliquid turpe, scilicet parvum: et, quod, cum turpe sit, fieri tamen potest non turpiter habita magni boni ratione, quod comparatur. Ut, si tyrannus virum gravem in foro saltare jubeat, aliterque facienti mortem minitetur. Zopirus Persa, ut narrat Castritius, pro suorum salute, et victoria sibi aures amputavit. Ulysses quoque; se ipsum vulneravit. Ulyssem Pisistratus imitatus est. Notum est exemplum Sinonis apud Virgil. et Sex. Tarquinii apud Livium. Altera conclusio est, sustinere turpe aliquid pro parvis bonis esse vituperandum. Ut si tyrannus jubeat virum gravem nudum per urbem currere, proponens ei præmium centum aureorum. Tertia est, facere, quæ non oportet, ut magna supplicia vitentur, si non laude, at certe venia dignum esse, quemadmodum laudare tyrannum ut multa et magna mala vitentur, quæ ab eo proficisci queunt, quod fecit Cicero; dum Cæsar viveret, quem post mortem miris probris affecit, contendens eum vel ipso Sylla injustiorem fuisse. Quarta est facere quædam nulla venia dignum est, nempe turpissima, ut potius omne malum perpetiendum esse videatur. Si Anaxarchus malleis potius ferreis se percuti passus est apud Nicocreontem Cypri regem. Sic Zeno Eleates linguam potius sibi abscidit apud Nearchum tyrannum: idcircoque laudatus est. Contra vero Alcmæonem vituperat Aristoteles, quod matrem necaverit, et dicit eum apud Euripidem ridicule se excusare; " significatque nulla de caussa liberis licere parentes interficere. Piccolomineus lib. 2. c. 12. Neque nos latere debet, reperiri nonnulla adeo prava, adeoque cum humana virtute pugnantia, ut nulla vi permittere debeamus ad ea efficienda

nos adduci: veluti deserere religionem, prodere patriam, parentem interficere, et alia hujus generis: sed potius extrema pati supplicia, mortemque obire, quam ad ea efficienda compelli." Duo conficit philosophus disputatione sua; primum illud. Cum difficile sit de talibus judicare; ut cum Achilles dubitabat, quidnam ageret, utrum a pugnando se abstineret, et viveret sine gloria, an pugnaret, et gloriosus moreretur: difficilius tamen esse persistere in iis, quæ judicaverimus; ut si quis secum statuerit, videre potius filiorum mortem quam turpiter aliquid agere. deinde illud; violenta duorum esse generum, aut simplicia, aut mista, ut superius declaratum est. Quærit quoque, an ea, quæ fiunt propter voluptatem, et honestatem, violenta dici queant, cum jucunda et honesta extrinsecus videantur agere. Legimus enim jucunda et honesta, non quemadmodum Eustratius, jucunda, et molesta, quoniam sic legi observaverimus in omnibus libris græcis, quos adhuc viderimus. Probat etiam Victorius talem lectionem, τὰ ἡδέα, καὶ τὰ καλά: sed arbitratur καλὰ hic valere formosa, non honesta. Confirmat autem philosophus ea non esse violenta quinque rationibus; quarum prima est, quod si hæc essent violenta, omnes actiones humanæ essent violentæ. Altera est, quod violenta fiunt cum molestia: hæc cum voluptate. Tertia est, quod ridiculum est, si quid jucunditatis caussa facimus, accusare jucunditatem, quæ extrinsecus est, et non nos ipsos, et pravam appetitionem nostram, quæ non paret rationi. Quarta est, quod ridiculum quoque est, honesta nobis, turpia jucundis tribuere. Quinta est, quod violentum illud est, cujus principium extrinsecus est, nihil conferente eo, qui cogitur; at in jucundis et honestis aliquid confert. ille, qui jucunditate adducitur, et honestate: ergo jucunda et honesta violenta non sunt.

Quarto de eo diputat, quod per ignorationem invitum est; octoque ponit conclusiones; quarum prima est, Ignorantiam antecedentem efficere id, quod non sponte est, et invitum. Hæc autem inter se differunt, quod omne quidem invitum non sponte est, sed non omne, quod non sponte est, invitum est. Invitum enim habet molestiam et pœnitentiam rei commissæ: at id, quod non sponte est, potest esse sine molestia et pœnitentia; quemadmodum cum per ignorationem aliquis male agit, non sponte quidem agit: nondum tamen dicitur invitus, nisi tunc cum errorem agnovit, et molestiam, pœnitentiamque concepit. Altera conclusio est, Ignorantiam comitantem non efficere invitum, ubi observandum est, aliud esse agere per ignorantiam, aliud agere ignorantem, id est aliud ex ignorantia antecedente, aliud ex ignorantia comitante. nam omnes quidem, qui per ignorantiam agunt, etiam ignorantes agunt: sed non omnes, qui ignorantes agunt, etiam per ignorantiam agunt; ut ebrius, et iratus non propter ignorantiam, sed propter ebrietatem,

et iram. Sic unusquisque pravus ignorans agit, non tamen propter ignorantiam, sed propter pravitatem: ignorantia enim, quæ præeligitur, et est pravæ dispositionis, non efficit invitum: at ignorantia ejus, quod oportet agere, id est, ejus, quod vere utile est, a viro pravo præeligitur, qui cum possit tum ignorare, tum scire verum bonum, præeligit ignorantiam, nec bonis actionibus oculos aperit: ergo talis ignorantia non efficit invitum, sed improbum. Piccolomineus lib. 2. cap. 11. "Agere per inscitiam est, quando ipsa inscitia est princeps caussa, quamobrem id agamus: et, nisi adesset inscitia, non ageremus: inscientem autem agere est communius; omnis enim, qui agit per inscitiam, est inscius: at non contra; veluti qui per iram, per ebrietatem, per vitium aliquid agunt, inscii quidem sunt: non tamen per inscitiam id faciunt, sed vitioso affectu mentis aciem pervertente, vel obumbrante; adeo ut non deceptio perturbationis, et vitii: sed contra perturbatio, et vitium deceptionis sint caussæ." Tertia conclusio est, Ignorantiam universalem, et nimis latam, cujusmodi est ea, quam Jurisconsulti ignorantiam juris appellant, non efficere invitum. Quarta est, ignorantiam facti, quæ est circa singularia, ratione quarumdam circumstantiarum, efficere invitum, ut si quis, putans se hostem occidere, filium interficiat. Piccolomineus eodem in loco; "Non omnis ignorantia constituit ἀκούσιον, quod invite factum esse dicitur: sed, quod ad rem nostram pertinet, trium rerum ignorantia considerari potest; primum ejus, quod expedit, et conducit ad assequendum finem: deinde ipsius universalis: denique circumstantiarum actionis. Ignorantia ejus, quod expedit, et conducit, non reddit actionem invite factam? hæc enim dicitur ignorantia ad consultationem pertinens, quæ improbitatis est caussa? veluti si quis diceret; Quod virtuti conducit, est optandum: at surripere alienam pecuniam virtuti conducit: ergo est optandum; hæc est inscitia ejus, quod expedit. Ita quoque inscitia universalis non reddit actionem invitam: homo enim rationis compos moralem editurus actionem ratione utitur, cujus duæ præcipuæ sunt enuntiationes, una communis, quæ dirigit, altera singularis contrahens ad singularem actionem. Inscitia illius communis non reddit actionem invitam; veluti si quis diceret; Quod voluptatem affert, est optandum: at mors inimici voluptatem affert: ergo optanda; includitur in hac argumentatione inscitia pertinens ad universalem enunciationem, quæ non reddit actionem invitam. Ratio est, quia, ut debemus cognoscere id, quod expedit, et præeligendum est: ita debemus cognoscere universale, et ea cognitione instructi debemus accedere ad agendum. Reliquum itaque est, ut sola ignorantia singulorum concurrentium ad actionem, in quibus positæ sunt circumstantiæ actionum, constituat actionem invite factam." Quinta est, circumstantias humanarum actionum esse septem, vel octo, si illa, quæ dicitur, in quo,

ad locum, et ad tempus referatur. Etenim omnis circumstantia est aut caussa, aut locus, aut tempus. Caussa est aut efficiens, et quidem duplex, una præcipua, ut Quis, altera instrumentaria, ut Quo: aut materia, ut Circa quod; aut finis, ut cujus gratia: aut forma, et quidem duplex, altera, quæ est terminus actionis, ut Quid, altera, quæ est modus actionis, ut Quomodo. Locus autem, et tempus exprimitur, ut modo notavimus, per illas voces, In quo, id est, in quo loco, et in quo tempore, ubi, et quando. Piccolomineus ibidem; "Circumstantias appello has numero decem; Agens, quod agitur; In quod agens agit; Quo instrumento; Quomodo; Cujus finis gratia; Quando; Ubi; Coram quo; Quamdiu; Quarum potissimæ sunt duæ; Cujus gratia; In quod agit. Possunt hæ in pauciores redigi: et Aristoteles pauciores enumerat: ego tamen majoris distinctionis gratia singulas modo aliquo inter se distinctas numerare volui. Dum itaque aliquis unam harum, vel plures ignorat, et ob id agit, per inscitiam dicitur agere. Sexta conclusio est, Non omnem circumstantiam ab agente posse ignorari, ut primam, Quis agat, nisi agens amens sit. Septima est, aliquas circumstantias posse ignorari, ut Quid agat, quemadmodum cum ajunt in dicendo se lapsos esse; et cum Æschylus evulgavit Cereris mysteria, nesciens arcana esse; qua de re legendus est Eustratius, et cum aliquis jaculum ostendere volens, rationemque ipso feriendi monstrare, imprudens emisit illud, et interfecit, quem nolebat; et Circa quod agat, quemadmodum cum Merope inibi fuit, ut filium Cresphontem interficeret, putans esse inimicum, et ipsius filii interfectorem: et Quo agat, ut cum quis putat hastam, qua aliquem percutit, retusam esse, quæ tamen cuspide instructa sit, et cum quis existimat, quem jacit in propinquum, esse pumicem, cum tamen lapis sit: et Cujus gratia agat, ut cum quis ob salutem ferit, et interficit: et Quomodo agat, ut cum quis vult monstrare quomodo pugnet, et percutit. affert igitur Philosophus exempla quinque circumstantiarum, quarum ignorantia invitum efficit; quibus addi possunt duæ aliæ, una temporis, altera loci, ita ut septem circumstantiæ ignorari queant, una tantum non queat. Itidemque duæ quas addit Piccolomineus, Coram quo, et Quamdiu. Octava conclusio est, ignorantiam circumstantiarum, maxime earum, quæ obtinent principatum, ut Circa quid, et Cujus gratia invitum non efficere, nisi cum molestia, et pœnitentia.

Quinto definit id, quod sponte est, duabus proprietatib. altera, ut ejus principium sit in agente ad differentiam violenti: altera, ut agens sciat singularia, ad differentiam inviti per ignorationem.

Sexto quærit, utrum ea, quæ fiunt propter iram, vel propter cupiditatem, invita sint, an sponte; de quibus sex affert argumenta, ut ipsa non invita, sed sponte esse ostendat; quorum primum est quod si talia invita essent, nullum animal rationis expers, et nullus

puer sponte ageret. At animal rationis expers, et puer sponte agit. Ergo talia invita non sunt. Alterum est quod si propter cupiditatem, et iram non sponte agimus, honesta sponte, turpia a cupiditate, et ira proficiscentia non sponte agimus. At absurdum est consequens, cum una, et eadem sit causa honestorum et turpium, nimirum voluntas humana. Ergo etiam antecedens. Tertium est, quod quæ oportet appetere, ea non debent appellari invita. At irasci in aliquibus, et cupere aliqua, oportet appetere. Ergo invita appellari non debent. Quartum est, quod omnia invita sunt molesta. At quæ ex cupiditate fiunt, non sunt molesta. Ergo non invita. Quintum est, quod quæ sunt æque fugienda, æque non sunt invita. At, quæ delinquuntur ex ratione utilitatis, et quæ ex ira, sunt æque fugienda. Ergo æque non sunt invita. Sextum est, quod quorum principia sunt humana, et voluntaria, illa sunt humana, et voluntaria. At ira, et cupiditas sunt humani affectus, et voluntarii, quatenus suasionem recipiunt. Ergo quæ fiunt per iram, et per cupiditatem, sunt humana, et voluntaria, et hoc modo non invita. Hæc Aristoteles. Piccolomineus autem lib. 2. cap. 18. hac de re Platonis recitat opinionem ex dialogo 9. de legibus in hunc modum, " Si quis manu sua liberum hominem ira percitus interfecerit, primum bipartito iram oportet distinguere: per iram enim facit et qui subito absque voluntate interimendi interficit, ita ut confestim post impetum pœnitentia sequatur; et qui contumelia, vel injuria lacessiti, ideoque in vindictæ cupiditate perseverantes postea volentes interfecerunt, nec pœnitet ea fecisse: duplicem igitur cædem ponere placet, utramque ira factam, quas inter voluntarias actiones jure medias posuerim: neutra enim voluntaria revera aut involuntaria est: sed altera alterius est imago: nam ille, qui iram servat, nec repente interficit, homicidæ voluntario est persimilis: at qui absque meditatione primo impetu interficit, involuntario homicidæ similis judicatur, non tamen omnino involuntarius est." Ex quo loco Piccolomineus capit. 19. colligit, Aristotelem cum Platone in hoc convenire, ut ea, quæ fiunt ira, vel alia perturbatione, non fiant invite: ab eo tamen differre, quia Plato inquit ea esse media, et nonnulla eorum esse similia illis, quæ fiunt invite; alio vero similia illis, quæ fiunt sponte: Aristoteles vero ea non distinguens absolute videtur ea redigere ad ea, quæ fiunt sponte. Et capite 20. ita scribit; " Ut resolutio difficultatis reddatur conspicua, duo accipienda sunt; primum est, quod aliud est hominem iratum, amore captum, vel alia perturbatione affectum agere aliquid, et aliud hominem per iram, vel amorem, vel aliam perturbationem aliquid agere. Hanc distinctionem denotavit Aristoteles, dum tradidit, aliud esse inscientem agere, et aliud agere per inscitiam: nam pari ratione aliud erit iratum agere, et aliud agere per iram. Consimilem distinctionem aliis verbis

etiam attigit Plato in 9. de legibus, dum eorum, quæ fiunt perturbatione, nonnulla dixit esse similia iis, quæ fiunt sponte: alia vero iis, quæ fiunt invite. Iratum facere aliquid est communius, quam facere per iram: quicunque enim per iram aliquid facit, etiam iratus facit: at non contra. Tunc dicitur aliquid effici per iram, cum ira est princeps causa, quamobrem id agamus, et nisi adesset ira, id non ageremus. De hoc intelligi debet Horatii dictum;

> ——————Qui non moderabitur iræ,
> Infectum volet esse dolor, quod suaserit, et mens.

Nam frequenter hujusmodi actiones pœnitentia sequitur. At homo iratus potest multa facere recta ratione, et prudenter. Accipiendum secundo, Aristotelem latius usurpare hanc vocem sponte, quam fecerit Plato. Aristoteles enim sumpsit sponte latius, prout contra distinguitur a violento, et facto per inscitiam; et id consideravit in proximo principio actionis, et motus, qualis est vis imaginandi, et appetitus; ideo pueros, jumenta, et feras dixit agere sponte: Plato vero strictius sumpsit sponte; non solum prout contra distinguitur a violento, et facto per inscitiam: verum etiam ab eo, quod fit a principio turbato, et obumbrato, et potissimum consideravit sponte in ratione libera, non obumbrata, non mancipata. Hinc ipse, et cum eo Plotinus, jumenta, feras, et pueros negavit agere sponte. His assumptis duas profero conclusiones; quarum prima est, quod, cum Plato ea, quæ fiunt perturbationibus, dicat media esse inter sponte, et invite facta, et Aristoteles eas redigat ad facta sponte, lis eorum in solis verbis posita est: nam sponte apud Aristotelem est latius, quam apud Platonem. Propterea includit non solum illud sponte syncerum assumptum a Platone, verum etiam illud, quod a Platone judicabatur medium, cum haud sit ita syncerum, sed obumbratum, et turbatum. Altera conclusio est, quod Aristoteles rectius loquitur quam Plato. Et ratio est, quia in perturbato principium agendi est internum, non extrinsecus positum, nec inscitia rerum singularum obumbratum." Insuper quia apti sumus ad vehementes perturbationes corrigendas; et possumus assuescere, ne tam vehementer turbemur; idque agimus cum aliqua jucunditate. Plura vero de hac quæstione legenda sunt apud ipsum Piccolomineum.

IN CAPUT II.

Primo loco ostendit disserendum esse de prælectione duabus rationibus, quarum altera est, quod quæ sunt maximè propria virtutis, de iis est agendum: at prælectio est maxime propria virtutis; convenit enim virtuti omni, quamvis non soli, cum etiam vitio communis sit. Altera est, quoniam quod ad mores indicandos maxime

pertinet, de eo est disputandum: at præelectio maxime pertinet ad mores indicandos: nam quemadmodum præelectio ex fine dignoscitur, sic mores ex præelectione cognoscuntur; ut traditum est lib. 1. Rhet.

Secundo tradit præelectionem sub eo, quod sponte est, contineri; sed prorsus idem cum eo non esse, quia non convertitur: omnis enim præelectio est sponte: sed non omne, quod sponte est, præelectio est. Sponte enim agunt pueri, et animalia ratione carentia: sed non ex præelectione, et repentina, sub id, quod sponte est, cadunt, non sub præelectionem.

Tertio, cum actus præelectionis versari circa jucundum, arduum, honestum, ratione cognitum videatur, existimari possit eam convenire cum actu cupiditatis, iræ, voluntatis, opinionis: aliter se sentire ostendit.

Quarto ponit rationes, quæ præelectionem a cupiditate distinguunt; primum quod præelectio non sit communis cum bestiis, ut est cupiditas: deinde, quia aliud sit agere cum præelectione, aliud cum cupiditate, cum incontinens agat ex cupiditate, et continens ex præelectione: præterea quia cupiditas adversetur præelectioni, ut cupiditas incontinentis præelectioni continentis: postremo quia, si proprietas spectetur, præelectio non sit jucundi, nec molesti, ut cupiditas, sed potius boni, mali, honesti, turpis.

Quinto argumentum ducit a majori ad minus, quod si præelectio non est cupiditas, qua cum videtur magis convenire, multo minus est ira, qua cum existimatur minus congruere.

Sexto, probat præelectionem non esse voluntatem tribus rationibus quarum prima est, quia præelectio non est eorum, quæ fieri nequeunt: at voluntas est etiam eorum, quæ fieri nequeunt: Piccolomineus lib. 2. cap. 21. "Voluntas non solum tendit ad ea, quæ in nostra sunt facultate, verum etiam ad ea, quæ sunt supra vires nostras: immo etiam ad illa, quæ fieri nequeunt: vellemus enim esse Principes, esse immortales, volare et ea facere, quæ a nobis fieri nequeunt." Præelectio autem solum est eorum, quæ in nostra sunt facultate. Idem tamen Piccolomineus lib. eodem cap. 27. disputat, an sit verum, ut voluntas tendat etiam ad ea, quæ fieri nequeunt. Altera est, quod præelectio non est eorum, quæ ab eo, qui præeligit, non aguntur: voluntas vero etiam eorum, quæ ab eo, qui vult, non aguntur. Piccolomineus itidem cap. 21. "Voluntas respicit non solum pertinentia ad nos, verum etiam ad alios: præelectio vero solum ea quæ ad nos pertinent. Duorum exercituum vellemus unum superare alterum: id tamen non præeligimus, quia non pertinet ad nos." Tertia est, quod præelectio est magis eorum, quæ ad finem spectant: voluntas vero est ipsius finis. Piccolomineus eodem in loco; "Voluntas tendit in finem: præelectio autem inordinata ad finem. Volumus esse sani: ideo præ-

eligimus diætam et pharmaca. Ejusdem Piccolominei verba sunt; Considerandum est duas appetendi vires ad mentem pertinentes, voluntatem nempe, et præelectionem partim inter se convenire, partim differre. Convenire, quia ambæ supponunt cognitionem mentis, ambæ feruntur in bonum: differre, quia voluntas solum mentis judicium exposcit: præelectio vero postulat consultationem, per quam unum alteri præfertur; propterea προαιρετὸν tanquam præ cæteris optabile, nuncupatur.

Septimo probat præelectionem non esse opinionem in universum, primum quia opinio est circa omnia, etiam æterna et immortalia, quæ in nostra non sunt potestate: at præelectio est tantum circa ea quæ in nostra sunt potestate. Deinde quia opinio distinguitur falso, et vero: at preælectio bono, et malo. Neque esse opinionem secundum partem, nempe eorum, quæ nobis agenda sint; tum quia próprie sumus boni, et mali non ex opinione, sed ex præelectione: tum quia aliter opinamur, alitur præeligimus; nimirum præeligimus assequi, vel declinare, accipere aut fugere et facere: opinamur vero quid sit, aut cui conferat, aut quomodo; tum quia diverso modo laudatur opinio, et præelectio; nempe præelectio, quod sit ejus, cujus oportet magis, quam quod recta sit: at opinio, quod vera; tum quia opinamur ea, quæ non admodum scimus: at præeligimus ea, quæ maxime scimus bona esse: tum quia aliud est opinari optima, ét præeligere optima: nam quidam opinantur quidem optima, sed propter vitiositatem præeligunt, quæ non sunt optima. Rejicit autem quæstionem, utrum opinio antecedat præelectionem, an consequatur: ut antecedit munus mentis, voluntatis, consultationis. Verba Piccolominei sunt lib. 2. cap. 21. Primo mens absolute rem judicat: secundo sub ratione boni: tertio voluntas id vult: quarto vis consultandi de mediis pro ejus adeptione consultat: quinto id, quod consultatione cæteris fuit præpositum, præelectio præeligit; nisi vis appetendi sensuum obsistat, ut evenit in incontinente.

Octavo definit præelectionem, ut sit, quod sponte est et antegressam habet deliberationem; idque probat duabus rationibus; primum quia præelectio est cum ratione, et mentis agitatione: deinde quia observata vi vocabuli præeligendum nihil aliud significat, nisi ante alia eligendum. Piccolomineus eodem capite; "Præelectio est appetitio mentis quæ juncta imaginationi, appetituique sensuum amplectitur media consultatione approbata, eaque in finem dirigit."

IN CAPUT III.

Primo loco declarat, de quibus sit, et non sit deliberatio generatim, et ponit duas conclusiones; quarum prima est, quod delibe-

ratio non est, de quo aliquis stolidus, vel furiosus deliberat: altera, quod deliberatio est, de quo is deliberat, qui mentem habeat.

Secundo incipit declarare speciatim, de quibus non sit deliberatio, et dicit eam non esse de æternis, quemadmodum de mundo, aut diametro, et latere, quod symmetra non sint, et non possint commensurari mensura aliqua communi. Nominat autem æterna pro necessariis. Ac necessarium quidem est duplex; unum, quod necessarium est, ut sit, quemadmodum, ut mundus sit æternus ex opinione Arist. alterum, quod necessarium est, ut non sit, et est idem cum impossibili; quod enim necesse est non esse, impossibile est esse, quemadmodum ut diameter, et latus quadrati communem habeant mensuram, qua mensurentur.

Tertio docet non esse deliberationem de naturalib. semper iisdem: sunt enim quædam naturalia, quæ semper eodem modo moventur, quales sunt conversiones solis, et ortus stellarum; de quibus tres fuerunt opiniones: nam quidam putarunt ea moveri ex necessitate materiæ, vel formæ, non propter aliquem finem, ut scriptum reliquit Arist. lib. 2. Physic. alii ex natura agente propter finem et ex principio interno, ut ipse Arist. in eodem lib. alii ex causa externa, ut ex intelligentia cælesti.

Quarto dicit non esse deliberationes de naturalib. diversis, quæ quidem alias aliter eveniunt, ut siccitates, et imbres.

Quinto exponit non esse de fortuitis, cujusmodi est thesauri inventio.

Sexto ostendit non esse de humanis, quæ in nostra non sunt potestate, ut in potestate Lacedæmoniorum non erat, quomodo Scythæ optime administrare Rempublicam possent.

Septimo tradit deliberationem esse de humanis, quæ in nostra sunt potestate, quæque nobis agenda sunt; et hoc modo de iis quæ ad nos pertinent, non de iis, quæ pertinent ad alios. Dubitat tamen Piccolomineus lib. 2. cap. 22. in hunc modum; "Dictum est consultationem esse de illis tantum, quæ ad nos pertinent, et a nobis fieri debent, cum tamen sit conspicuum, consiliarios Principum consultare, et deliberare de attinentibus ad Principes, patres de attinentibus ad filios, ac ita de cæteris; quod ratione ostenditur: consultatio enim est inquisitio, mutuaque comparatio ordinatorum in finem, quæ a nobis fieri possunt, de rebus ad quemvis pertinentibus. Idem paullo post sic scribit; Apparebat consultationem versari posse in rebus alienis. Hinc est, quod sæpe consulimus prudentiores de eo, quod nobis agendum est: viri enim prudentes non modo suas, sed aliorum quoque actiones recta consultatione corrigere, ac dirigere queunt. Cui difficultati respondens, dico consultationem esse quidem de iis, quæ ad nos pertinent: at per nos intelligere debemus non solum nos ipsos, sed etiam omnes, qui ad nos pertinent, nobisque sunt juncti, ac nostræ curæ, nostræque dili-

gentiæ commissi, ut filii, amici, domini, alii hujusmodi. Hoc declaravit Aristoteles lib. 3. Nicomachiorum, cap. 3. scribens, Fieri posse dicuntur ea, quæ nostra opera effici possunt: nam quæ amicorum studio, et opera transiguntur, nostra opera quodammodo fieri videntur. Principium enim in nobis est. At instabatur, quod de omnibus datum est nobis investigare media, eaque inter se comparare. Hinc modo commendamus, modo vituperamus actiones principum, et aliorum, quatenus congruentibus mediis sint, vel non sint usi. Respondeo, cum finis consultationis sit præelectio, et ea solum præeligere queamus, quæ ad nos pertinent, jure optimo ratione finis in his solis versabitur consultatio. Quod, si nonnunquam consultamus, inter nos de alienis: vel id facimus gratia exercitationis, ut rectius nostras actiones possimus dirigere, prudentioresque efficiamur: vel sunt consultationes inanes, fineque destitutæ, ideo sæpe nos ipsos carpimus, quod inaniter laboremus; denique dum id facimus, frequenter hac suppositione utimur, si ad nos pertinerent; dici enim solet, si hoc ad me pertineret, his viis insisterem, per has in finem tenderem."

Octavo commemorat quatuor causas; necessitatem, naturam, fortunam, mentem hominis, ad quas superiora sex rerum genera reducuntur; nimirum primum genus ad necessitatem: secundum, et tertium ad naturam: quartum ad fortunam: quintum, et sextum ad mentem hominis. Sic lib. 1. Rhetoricæ res dicuntur esse aut necessariæ: aut quæ fieri non possunt: aut contingentes naturaliter: aut contingentes ex fortuna: aut contingentes ex voluntate humana. Et prima, et secunda species ad necessitatem refertur: tertia ad naturam: quarta ad mentem hominis. In eodem lib. aliæ res dicuntur fieri a fortuna, aliæ a natura, aliæ a vi, aliæ a consuetudine, aliæ a ratione commodi, aliæ ab ira, aliæ a cupiditate. In qua enumeratione prima causa patet, et secunda, et tertia: et quarta, quinta, sexta, et septima ad mentem rediguntur humanam. Si quis vero latissime loqui velit, omnia revocare potest ad decem rerum genera; ut quædam sint res necessariæ, quædam quæ fieri non possunt, aliæ naturales semper eædem, aliæ naturales non semper eædem, nonnullæ fortuitæ, aliquæ a mente humana, quæ non sunt in nostra potestate, aliquæ a mente humana; quæ fiunt per consuetudinem, aliæ quæ per commodi rationem, nonnullæ quæ per iram, quædam quæ per cupiditatem.

Nono videtur sic argumentari; De quibus non dubitamus, de iis non consultamus. At circa exactas scientias non dubitamus, ut circa Grammaticam de literis, circa Geometriam, an triangulus habeat tres angulos. Ergo circa tales scientias non consultamus.

Decimo sic ducit argumentum, De quib. dubitamus, de iis consultamus. At circa artes minus exactas dubitamus, ut circa medicinam, et circa mercaturam, quam appellat χρηματιστικὴν, id est, pe-

cuniariam, et magis circa artem gubernandi, quam circa artem corporis exercendi.

Undecimo sic; Ubi magis dubitamus, ibi magis deliberamus. At in artibus magis dubitamus, quam in scientiis. Ergo in artibus magis, quam in scientiis deliberamus. Eustratius testatur in quibusdam libris legi, μᾶλλον δὲ καὶ περὶ τὰς δόξας, ἢ τὰς ἐπιστήμας. Magis autem circa opiniones, quam scientias. Dubitat Piccolomineus lib. 2. cap. 22. Utrum consultatio de solis humanis actionibus sit, an etiam ad effectiones, et ad artes extendatur, in eisque locum habeat. Dubitat similiter, an consultatio locum habeat in scientiis, et iis, quæ ad ipsas attinent. Et cap. 23. primam dubitationem tollit in hunc modum; "Materies, in qua primo, præsertim, et maxime proprie versatur consultatio, sunt attinentia ad humanas actiones: et id evenit primum ob eorum varietatem et inconstantiam: deinde ob proprie sumptam præelectionem, quæ est terminus consultationis; præelectio. n. est juncta cum appetitu sensuum, qui appetitus humanarum actionum, non operum artis dicitur principium. Præterea, quia præcipue consultatio splendet in ordinatis ad summum bonum, ad quod cuncta dirigitur civilis scientia, quæ in humanis actionibus versatur. Materies autem, in qua secundo loco, et minus proprie versatur consultatio, sunt pertinentia ad artes, dum incerta, et indefinita sunt. Accipiendum etiam artium duo esse genera, unum definitum, et certum magis, fere semper eodem modo se habens: alterum ratione rei, in qua versatur, inconstans, incertum, et apprime indefinitum; ut est ars Medica, Navalis, et Militaris. His addo singularum artium duplicem esse posse artificem; Peritum unum, imperitum alterum: ac peritum quidem in artib. definitis, et certis non uti consultatione, sed in incertis: imperitum vero in omni arte egere consultatione, non quidem ob conditionem artis, sed ob suam imperitiam: consultatio enim ob incertitudinem, et ambiguitatem requiritur; quæ ambiguitas vel oritur ex natura rei, vel ex nostra imperitia. Et cap. 24. eximit alteram dubitationem sic; Pro solutione difficultatis accipiendum est, investigationem esse communiorem consultatione, et esse genus ejus: quicunque enim consultat, etiam quærit, et investigat: at non contra: Ac investigatio quidem in scientiis locum habet; inquiruntur enim in eis principia, et caussæ, ut sciamus: consultatio vero in scientia proprie sumpta non reperitur, nec in eadem re cum scientia versatur: ea enim quæ scimus, secus se habere non possunt: de quibus vero consultamus, possunt secus se habere. Verum, si consultatio late usurpetur, duobus modis potest in scientiis reperiri; primum, quia sæpe eadem conclusio per varia media potest inferri; ideo consultare possumus, quodnam eorum sit efficacius, et illud præeligere. Deinde quia cum scientia variæ opiniones complicantur, de quibus certi non possumus reddi, cum pro omni parte sint rationes. Ideo

consultare quimus, quænam earum sit verior, et quam partem præferre alteri debeamus.

Duodecimo, cum illud notissimum sit, quod legitur lib. 2. Physic. aliquas res solere esse semper, alias raro, quasdam plerumque; tradit deliberationem versari in iis, quæ sunt plerumque; et, quæ, quomodo eveniant, dubitatur, et in quibus nihil definiti est.

Decimo tertio, in magnis consilium quæri argumentatur; quoniam ubi nobis ipsi diffidimus, ibi consultores assumimus: at in magnis diffidimus.

Decimo quarto, probat per inductionem non deliberari de fine: quoniam neque medicus deliberat de fine suo: neque orator; neque politicus; neque ex aliis quisquam. Hoc Piccolomineus lib. 2. cap. 22. dicit esse dubium: quia nonnunquam etiam de fine consilium capimus. Veluti dum consultamus, quam vitam vivere debeamus, num civilem, vel contemplationi deditam; cui facultati debeamus navare operam, num civili, vel Medicæ; num debeamus fieri sacerdotes: at hæc, et similia fines sunt, non ordinata ad finem; et præelecto fine, mox consultamus de mediis. Et paulo post confirmat hanc dubitationem, quia dixit Plato in Lachete; Dum aliquis alterius gratia aliquid quærit, de illo ipso consultatio est, cujus gratia aliud quæritur, non de eo, quod quæritur alterius gratia. Quare ex sententia Platonis consultatio erit de fine, non de ordinatis ad illum. Tamen tollit dubitationem, quod finis est duplex; unus ultimus, de quo nulla penitus est consultatio; hoc enim est summum bonum, quod ita volunt omnes, ut nemo possit id nolle, cum nihil includat, quod non omnibus satisfaciat: alter est finis non ultimus, qui relatus ad ultimum obtinet rationem medii; et de eo potest esse consultatio; non quidem, ut finis est, sed ut medium pro altero fine. Ideo si consultamus de genere vitæ, de genere studiorum, id facimus supposito nobis hoc, ut laborandum nobis sit in assequendo summo bono, quantum nobis licet, quo præassumpto, quærimus, per quæ media id felicius, et cumulatius assequi queamus. Pro solutione autem instantiæ ex verbis Platonis sumptæ dicendum est, quod aliud est consultare de fine, et aliud consultare pro fine: nam dum consultamus de mediis, consultamus quidem pro fine, at non de fine. Plato vero hæc non distinguens dubiam reliquit sententiam, quæ recte sumpta verissima est, nec sententiæ nostræ adversatur, et ab Aristotele quoque approbatur.

Decimo quinto, docet rationem deliberandi, quod unum supponitur, nimirum finis: duo vero quæruntur, scilicet modus, et medium: utrum per plura, an per unum finis possit obtineri: si per plura, per quod facillime, et optime: si per unum, quomodo per id perfecte, et id per quod usque ad primam causam: quod enim est ultimum in inventione, est primum in executione. Exempli gratia, qui vult domum sibi ædificari, ipsam domum tanquam finem sibi

proponit: ea vero ædificari non potest sine ædificatore, lapidibus, lateribus, lignis, calce, trabe, et aliis hujusmodi rebus, quæ sine emptione haberi non queunt: emptio vero sine pecuniis non fit. Quare pecuniarum expeditio est ultima in inventione, et debet esse prima in executione. Quod est perquam simile resolutionibus Mathematicorum, qui a fine ad principium, ab extremo ad primum ascendunt.

Decimo sexto explicat naturam deliberationis, unde colligitur hæc definitio, ut sit quæstio, cujus ultimum in resolutione debet esse primum in generatione, circa ea, quæ fieri possunt a nobis, vel ab amicis nostris, in qua quæritur vel per quod, vel quomodo, et per quem aliquid sit faciendum. Piccolomineus lib. 2. cap. 21. "Consultatio est investigatio per rationem mediorum latentium, quæ ad nos pertinent, ac in nostra sunt facultate, ut potiora inveniamus ad finem consequendum."

Decimo septimo docet terminos deliberationis: quod actionum principium est homo: et de actionibus est consilium, et actiones non sunt finis, sed referuntur ad finem: ergo consilium, quod est de actionibus ob finem quidem est, sed non de fine: nec de rebus singularibus, quæ sub sensum cadunt, quemadmodum, an hæc res sit panis, vel sit subactus, vel factus, ut oportet, quæ sub sensum cadunt: alioqui deliberatio progrederetur in infinitum.

Decimo octavo exponit, quomodo deliberatio dirigat præelectionem: nam, quod deliberatur est definiendum: quod vero præeligitur, est jam definitum. Itaque præelectio est finis consilii, et finis per consilium directus Cumque id, quod sub deliberationem cadit, et id, quod sub præelectionem, re ipsa sint idem, differunt tamen ea, quæ modo notata est, ratione.

IN CAPUT IV.

Primo loco repetit id, quod supra dicebat, cum præelectionem a voluntate distinguebat, nimirum voluntatem esse ipsius finis. Qua de re ita Piccolomineus lib. 2. cap. 27. "Quicunque vult finem, videtur etiam velle ordinata in finem: ut etiam contra, quicunque vult ordinata in finem, dicitur velle finem, ut inquit Aristoteles in 3. Moralium Nicomachiorum, cap. 5. disputans adversus Platonem. Et confirmatur communi usu loquendi: dicimus enim nos velle ambulare, purgari, studere, et alia similia, quæ media sunt, non fines. Respondeo voluntatem dupliciter usurpari; nonnunquam late, in qua significatione dicitur de omni appetitione, et tribuitur non solum homini, verum etiam feris. Itaque dicimus feras in sylvis tendere, aves in aere volare, quemadmodum volunt, puerisque licere agere, quod volunt; et in hac significatione nomini

dubium est voluntatem non solum esse de fine, verum etiam de ordinatis ad finem. Secundo usurpatur proprie pro appetitu mentis contradistinctio non solum ab appetitu sensus, verum etiam a præelectione sibi summopere conjuncta; in qua significatione per se primo, et ratione propria est ipsius finis: non autem mediorum, nisi secundo loco, et per consecutionem: præelectio vero contra ratione propria est mediorum. In definitione autem ea accipi debent, quæ rei conveniunt per se, et primo. Voluntatem autem secundo loco, et per consecutionem extendi etiam ad media, indicavit Arist. in 1 Nicomach. cap. 1. inquiens: Si quis igitur est rerum, quæ in actionem cadunt, finis, quem propter se velimus, cætera autem propter hunc &c. Et. 3. Nicomach. cap. 2. scribens; Voluntas magis est ipsius finis."

Secundo observat de voluntate diversas fuisse hominum, discrepantesque sententias, quod alii existimaverunt, eam esse tantummodo boni: alii solum apparentis boni. nonnulli enim vere bonum appetunt: nonnulli id, quod sibi bonum videtur.

Tertio reprehendit primam opinionem, quæ si vera esset, quod vult pravus, non videretur cadere sub voluntatem. Alioqui fieret captio sic; Quod cadit sub voluntatem, per se bonum est: at malum cadit sub voluntatem: ergo malum est per se bonum. Piccolomineus lib. 2. cap. 28. "Si affirmemus, voluntate expeti id solum, quod videtur bonum, id experientiæ adversatur: inspicimus enim virum intemperantem velle vitam voluptariam, et in voluptate finem, et summum bonum collocare. Confirmatur: quia voluntas sequitur cognitionem mentis: humana autem mens decipi potest, et non bonum, ut bonum, judicare. Quare voluntas tunc in rem non bonam tanquam bonam tendet: appetimus enim res, quia bonæ videntur, ut dicitur in 12. Metaphysic. contex. 36."

Quarto reprehendit secundam opinionem, quæ si vera esset, nihil esset naturaliter, bonum sed quod videtur. id, quod solet esse diversum: alii enim putarunt bonum esse laborare, alii in rosa, et viola vivere, alii unam rem, alii alteram, vel contrariam tanquam bonam probarunt. Itaque Protagoræ decretum introduceretur, qui dicebat nihil esse per se quippiam, sed quale cuique videretur. Piccolomineus ibidem; Si dicamus id esse objectum, quod videtur bonum, sequeretur objectum voluntatis certum, et definitum non esse, et nihil reperiri, quod sui natura ejus objectum statui possit, quod apprime videtur absurdum. Confirmatur auctoritate Aristotelis 12. Metaphysic. contex. dicentis, quod cadit sub cupiditatem esse id, quod videtur: at βουλητὸν, sive id, quod cadit sub voluntatem, esse ipsum primum existens bonum.

Quinto solvit quæstionem quatuor conclusionibus, quarum prima est, quod simpliciter, et revera bonum cadit sub voluntatem. Se-

cunda, quod unicuique est bonum illud quod apparet bonum. tertia, quod probo est bonum illud, quod revera est bonum: quarta, quod improbo est bonum quodcunque inciderit.

Sexto probat primam conclusionem a simili, quemadmodum vere salubria bene dispositis corporibus talia sunt: et secundam etiam a simili, quemadmodum diversa sunt bona morbo correptis: et tertiam hac ratione, quia singula probus recte judicat: et quartam hac ratione, quod plerique e vulgo decipiuntur ob voluptatem. Piccolomineus ibidem; Hac de re Plato et Boethus in lib. de consolatione Philosophica, inquiunt objectum voluntatis id solum esse, quod vere est bonum. Propterea dicunt tyrannos et improbos homines nihil eorum facere, quæ volunt, cum voluntas tantum sit veri boni, sed solum ea facere, quæ ipsis videntur. Ex adverso Eustratius in 3. Moralium Nicomachiorum, cap. 4. opinionem ab Aristotele rejectam magis commendans, inquit non dari optabile per voluntatem absolute, sed solum dari bonum absolute, differt enim dicere dari bonum absolute, et dari optabile absolute, nam bonum est aliquod absolutum, βουλητὸν vero, et optabile relationem includit ad voluntatem, et optantem, cui non est optabile, nisi videatur, ideo de ratione ejus non est, ut sit, vel non sit, sed solum ut videatur, et appareat. At errat profecto, nam, quemadmodum cognoscibile, quamvis referatur ad facultatem cognoscentem, tamen distinguitur per id, ut sit absolute, et sui natura tale, et id, ut sit tale, quantum ad nos, ita etiam βουλητὸν sequens cognitionem, quamvis referatur ad voluntatem, tamen potest dici tale vel ratione sui, vel ratione nostri, et quemadmodum sui natura notius differt frequenter a noto nobis, ita sui natura optabile potest differre ab eo, quod a nobis optatur. Propterea solvens difficultatem, dico cum Aristotele in 3. Moralium Nicomachiorum, cap. 4. βουλητὸν, sive id, quod sub voluntatem cadit, esse duplex; vel ex natura rei, vel ex parte nostri. Itaque objectum voluntatis ex natura rei est id, quod sui natura, et absolute bonum est: ex parte autem nostri est id, quod nobis videtur bonum. Hinc objectum voluntatis ex rei natura certum, et definitum est; ex parte autem nostri est indefinitum, et incertum, quia varium, et inconstans est judicium hominis: solum ex parte nostri eatenus est definitum, quatenus servat umbram et imaginem boni. Hinc frequenter dicimur optare non optanda, et velle ea, quæ nolle deberemus. Ejusdem quoque sententiæ fuit Plato. Propterea 9. de Repub. ait tyrannum non agere ea, quæ vult; sed stimulo percitum violento perturbatione, pœnitentiaque redundare. Idipsum patefacit in Gorgia inquiens, tyrannos non agere quod volunt, sed quod ipsis mente captis videtur, et propterea impotentissimos esse. Quæ sententia ideo est vera, quia voluntatis absolutum objectum est bonum absolute, et de hoc objecto tum Boethus, tum

Plato loquebantur. Et quoniam vir sapiens secundum naturam est affectus, naturæque est consimilis, ideo ei unumquodque prius, et bonum est, quod sui natura, et absolute tale est: vir enim probus, et sapiens est mensura rerum, ut colligitur ex lib. 10. Metaphys. cont. 5. et lib. 10. Moral. Nicomach. cap. 10. de his namque perinde se res habet, ac de viro sano, cui ea sunt sana, et salubria, quæ sui natura sunt talia: contra autem viro laboranti aliquo morbo ob varietatem ægritudinis, varia quoque sana et salubria sunt."

IN CAPUT V.

Primo loco supponit, quod sub voluntatem cadit, esse finem; quod in deliberationem, et prælectionem, esse ad finem. Addit actiones tam virtutum, quam vitiositatum, esse in nostra potestate; et virtutem, et vitiositatem similiter: nam, quæ possumus agere, etiam possumus non agere, et contra. Atque si possumus bene agere, etiam possumus non bene agere, et contra. Quod si actiones sunt in nostra potestate tam rerum honestarum, quam turpium, esse bonos, et malos in nostra est potestate.

Secundo ponit opinionem quorundam, qui dicebant, neminem sponte esse improbum et vitia non esse in nostra potestate; neminemque invitum esse beatum, et virtutes esse in nostra potestate. Ac damnat primam partem opinionis, quia falsum esset, hominem esse principium suarum actionum, ut filiorum. Præterea argumentatur sic; Quæ jubent, ac prohibent patres familiarum, et legumlatores, sunt in nostra potestate; alioqui non juberentur, aut prohiberentur. At illi jubent actiones virtutum, et prohibent actiones vitiorum. Ergo tales actiones in nostra sunt potestate. Castigant enim, et puniunt, qui egerint improba, et non egerint aut per vim, aut per ignorantiam: et castigant quoque ignorantiam, cum homo est caussa ipsus ignorantiæ. Quare Pittacus castigabat ebrios duplici pœna. Itemque puniunt omnem ignorantiam voluntariam.

Tertio tollit excusationem negligentiæ: nam sibi quisque est caussa negligentiæ, cur sit injustus, aut intemperans. id probat ex actibus, in quibus fit idem, quod in exercitationibus corporis, ut tales sint, quales homines velint. Id quod ignorare est hominis valde insulsi. Hic contrarium adducitur argumentum, quod si in nostra esset potestate, ut injusti essemus, etiam in nostra esse potestate, ut desisteremus ab injustitia. At hoc non est. Ergo ne illud quidem. Respondet philosophus, absurdum esse, injuste agentem nolle esse injustum; et intemperanter, intemperantem: dicitque non valere illud argumentum; possumus fieri injusti: ergo etiam desistere ab injustitia, cum volumus; quemadmodum illud

non valet; Possumus ægrotare, quando volumus: ergo etiam non ægrotare. nam, sicut is, qui projicit lapidem, potest quidem projicere, et non projicere, sed, cum projecit, non potest ictum revocare: sic, qui agit, potest sequi vitium et non sequi, sed, cum factus est vitiosus, non facile potest a vitio desistere Præterea, ut in corpore quæ vitiositates reprehenduntur, sunt in nostra potestate: sic etiam in animo. Quædam enim vitiositates corporis culpantur, quæ nimirum a nostra pendent potestate: quædam non culpantur, ut quæ a natura tributæ sunt. Idem intelligendum est de animi vitiositatibus.

Quarto tollit excusationem, quod aliquis non intelligat verum bonum. Argumentum enim illorum, qui se excusant; hujusmodi est; Si non habemus in potestate phantasiam (quam Cicero appellat visum) earum rerum, quæ nobis videntur bonæ, quam secuti talia, et talia agimus; Profecto talia, et talia agere non est in nostra potestate. At primum est. Quod sequitur igitur. Quæ ratio valet tam de virtutibus, quam de vitiis. Respondet philosophus, omnem habitum morum subjici principio agendi sponte: et omne visum sequi ipsum habitum. nam, si bonus est habitus, bonum etiam est visum: contra, si malus. Quare, cum habitus sit in nostra potestate, etiam visum in potestate habemus. Contra vero sic ducitur argumentum; Nemo, qui male agit ob finis ignorantiam, et ob desiderium non voluntarium, est sibi caussa valuntaria male agendi. At omnis male agens est talis., Tollit hujusmodi argumentum philosophus, dicens virtutes, et vitiositates esse pariter voluntarias, vel non voluntarias: et virtutes esse voluntarias: ergo etiam vitiositates. nam si non essemus domini vitiositatum, ne essemus quidem virtutum: at sumus domini virtutum: ergo etiam vitiositatum.

Hæc Aristoteles pro libera hominis voluntate, et libero arbitrio quam libertatem probat Piccolomineus lib. 2. cap. 31. sex rationibus; quarum prima est ab operibus et signis, quia per propriam naturam, et conditionem consultamus, deliberamus, mutamus consilium, damnamus improbos, hortamur juvenes ad virtutem, laudamus probos, honoramus, docemus rudes, imperamus filiis, ut caveant a vitiis assuescimus probis actionibus, leges condimus, ceteraque similia facimus, quæ sine libero arbitrio vel mania penitus essent, vel fieri non possent. Altera est a mundi perfectione, quod cum mundus sit perfecta rerum series, cunctarumque formarum plenitudo, debent in eo omnes formarum gradus reperiri: in æternis enim esse, et posse non distinguuntur, ut dicitur lib. 3. Physic. contex. 31. Quare cum in rerum universa serie dentur inanima, feræ, et jumenta, quæ penitus serviunt; et dentur abjunctæ mentes, quæ cum libertate junctam habent quamdam necessitatem; necesse est, ut etiam detur medium, in quo libertas, et contingentia

juncta sint semper: hujusmodi autem solus est homo qui jure copula, et hymenæus mortalium, et æternorum judicatur. Tertia est a separatione mentis a materia, quod servitus materiem sequitur, quæ cum omnium sit commune subjectum, est etiam origo servitutis pendentium ab ea: libertas contra est proprietas, ac conditio formæ a materia non pendentis: cum autem homo sit mentis compos, quæ divina et immortalis est, etiam est necesse, ut sit particeps libertatis. Quarta est ab experientia; quod unusquisque in se ipso experitur, se varia posse et agere, et non agere; ac secum frequenter dicit, hoc ago, quia ita volo, et ita mihi placet: immo ex eo, quod adversarii præeligunt libertatem rationibus evertere, libertatem confirmant: non enim præelectio sine libertate servatur, cum solum sit eorum, quæ in nostra facultate sunt posita. Quinta est a virtute, et vitio, quod sublata libertate, nullus relinquitur virtuti, et vitio locus, nullus culpæ, et meritis: hæc enim præeligentis sunt; ac propterea sunt præeligentis, quia præeligens liber est; alioqui culpa non esset ejus, sed impellentis; nec probæ actiones nostræ essent; nec virtutes bona nostra dicerentur, sed necessitate nos cogentes, et dirigentes. Sexta a ratione hominis, quod ex eo, quia homo rationis est particeps, necessario colligimus illum esse participem libertatis: alioquin inaniter nobis tributa esset ratiocinandi vis: utimur enim ratione, ut præterita cum futuris, distincta inter se ac opposita cum oppositis comparantes judicemus, quid eorum a nobis præeligendum sit: quod inaniter efficeremus, nisi in nobis positum esset utrumque præeligere. Hinc Aristoteles cum lib. octavo Physic. context. octavo, tum lib. decimo Metaphysicorum dividit potestates moventes, in eas, quæ uni parti sunt destinatæ, et in eas, quæ utrumque possunt agere, quales sunt potestates ratione utentes. Et libro tertio Moralium Nicomachiorum inquit, Virtutum, ac vitiorum habitus, antequam comparentur, in nostra esse facultate; cum autem fuerint comparati, nequaquam: actiones autem semper in nostra facultate esse positas. Hinc etiam evenit, ut, cum homo solus in mortalium orbe sit liber, solus etiam sit aptus, et natus ad imperandum, gubernandum, regnandum, et ad id, ut sit civis mundi: hæc enim sine libertate consistere nequeunt, cum libertate autem felicissime servantur. Non defuerunt tamen, qui hanc liberam hominis voluntatem, et hoc liberum arbitrium negarunt; quorum rationes collegit Piccolomineus cap. tricesimo, et refutat cap. tricesimosecundo, 33. 34. 35. 36. 37. pluraque hac de re scribit, quæ commodius ab eo peti possunt, quam hic adscribi, atque accommodari. Nos obiter quærendum arbitramur, utrum, quæ evenerunt ab orbe condito, ad hanc usque ætatem nostram, optime evenerint, an aliter evenire potuerint. Atqui, si dicamus optime, nescimus, quam multi sint assensuri: si, non bene, veremur, ne parum summi Dei providentiæ attribuere videamur: si

aliter evenire non potuisse dixerimus, ergo fati necessitas est: si aliter potuisse, ergo dormitare deos, ut veteres loquebantur, dicentes, neque ubique in tempore adesse, et humanas res regere. Atqui Plato a centro mundi, id est, terræ ipsius meditullio, usque ad cœli circumferentiam, id est, ubique Deum esse affirmat; neque aliter poeta noster, cum ait, *Jovis omnia plena*. Omnia scit, omnia videt Deus: scientia enim, qua Deus omnia scit, ipsius est essentia: Cæsar vincet, Turca vincetur; Dialecticus hanc neque veram esse, neque falsam esse dicit: respicit enim hominum naturam, qui nihil affirmare, aut inficiari possunt futurum aut non futurum ad Deum si referas, vera est alterutra, aut falsa. At contingens est, et in utramque partem cadere potest. Quidni? Sed de necessariis si quid proferatur nullus ambiget, quin Deus necessario sciat talia fore. Idem vero Deus contingentia contingenter scit ita casura Hæc ita intelligit Deus; et ipsum intelligere Dei, est ipse Deus. Igitur Deus si necessarium scit necessario futurum, ex necessitate consequentiæ, et consequentis, ut recentiores philosophi loquuntur, id scit: sed in rebus humanis, quæ contingentes sunt, contingenter scit ita aliquid futurum, non ex ulla necessitate consequentis, sed consequentiæ tantum. Sicuti sunt duo genera rerum, ac classes quædam altera cœlestium, altera caducarum rerum, et actionum nostrarum: sic duo principia sunt movendi, et agendi, alterum quidem in rebus cœlestibus usque ad lunam; hæ enim necessitatem certam habent, et fixam, scilicet ex suppositione, quia sic statuit Deus, ut beatæ mentes suis orbibus assidentes agerent, nec aliter agere possent: alterum vero in actionibus hominum. Objicit se aliquid homini honestum, vel turpe: intelligit mens, quale illud sit: voluntas postea cum ratione expetit, et vult illud, quod putat bonum: ubi voluit voluntas, et expetivit, deliberat deinceps, et consultat, quomodo agendum: postquam deliberavit, et consultavit, præeligit agendum id, quod deliberatum, et consultatum sit: tum demum agit. Hæc igitur in potestate sunt hominum. Intelligunt, volunt, deliberant, præeligunt, agunt. Quid Deus in his? Deus providet? Nimirum providet, nec otiosus est, ut affirmabat Epicurus: sed ut pater optimus, nostri amantissimus nobis viam recte agendi monstrat. At nostrum est (nam ad id liberi sumus) non resistere divinis monitis, et consiliis: nos enim tacitus monet; quæ ubi amentes homines sive abducti a cupiditate, sive militia impulsi rejecerunt, omnia temere agunt, ac sua temeritate sibi, et aliis pericula creant; quoque sunt potentiores, eo plures secum in exitium trahunt, urbes etiam, et imperia evertunt. Quam multa ex Neronis immanis Imperatoris, quo nullus corruptius vixit, crudelitate incommoda acciderunt? Caligulæ, qui fœdissimis voluptatibus deditus erat, amentia multi mortales periere: aversi enim illi a Dei

monitis præcipites ad omnia scelera ferebantur. Hinc præclare a nostro poeta dictum est:

Quidquid delirant Reges, plectuntur Achivi.

Sed aliud etiam in actionibus hominum considerandum, quod magnum habet pondus ad omnem eventum. Cum enim homines semper aliquid agant, qui in civili cœtu versantur, variaque sint ipsorum pro opportunitate temporis, et necessitate negotia, caussæque singulorum negotiorum, quæ ob varietatem nullam inter se connexionem habent, disjunctæ sint, nec altera ex altera pendeat; sæpe fit ut, antequam ad exitum negotia perducantur, inter se concurrant; et alterum impediat alterum; adeo ut, cum aliud tibi agendum proposueris, subinde aliud agas eo omisso, quod tibi inprimis curæ erat. nec dissimilis videri possit concursus hic negotiorum turbæ variarum rerum, quæ a maxima vi venti concitæ huc et illuc aguntur, et feruntur, ac inter se concursant, mutuoque impingunt, atque illidunt. Hæc est actionum ipsorum hominum, et motionum variarum confusio. Sed præter hunc alius est etiam intercursus rerum naturalium, quæ a suis caussis proficiscentes, actionibus hominum superveniunt magnaque vi ipsas alio impellunt Pugnabat Gallus cum Valerio: corvus Galli insidet galeæ, dum pugnatur, quo nihil magis inexpectatum dici potest. Romani dum pugnant cum hoste, ecce tibi oritur turbo, et comitem pulverem in oculos hostium fert. Statua Mityi in foro ante statuta ipsius Mityi occisorem forte ibi stantem, cum revenisset in patriam, et colloqueretur cum altero, obruit. Et in forum euntem ab alio emissa sagitta, ut avem perimeret, hominem ferit. Hoc ex illo certe non pendet: sed utrumque suam habet caussam sejunctam. Et hæc tum a fortuna, tum a casu provenire dicuntur, et sæpe providentiæ speciem quandam divinæ præ se ferunt; quale hoc; Clodius in via Appia Nympharum templum incendit, et violavit: aliquot annis post, ibidem a Milone peremptus cecidit. Ajax vir insolens, nimioque suo robore fidens deos contemnebat: corripitur is demum furore, et insania, sibique mortem consciscit. An putandum hæc temere fieri? vel potius deorum providentia? Sed hæc, opinor, alius generis est providentia, quæ moderatrix non est, sed ultrix scelerum. Ulcisci autem scelera hominum dicitur Deus more hominum, cum tamen non eo agat, quo homines, modo. nam Dei providentia, cum improbum videt præcipitem ferri a suis cupiditatibus, et ipsi sibi resistere (potest enim resistere, ut superius est dictum) sese subtrahit, rejecta cum est, et hominem in medio suarum cupiditatum relinquit; quem postea effrenatæ libidines, et voluptates, temerariæque actiones ad exitium trahunt, atque hæc permittente Deo, ac retrocedente, seseque recipiente Dei providentia. Sic enim

permittere dicitur Deus, cum rejectis a nobis illius favor retrograditur, ac nos deserit ipsius providentia. Postquam enim suo arbitrio homines aliquid patrantes per summum scelus cupiditatem suam explere voluerunt, Deus contingenter contingentia permittens, ab hominibus regi, et agi cuncta patitur, postquam se audire nolunt. nam et hoc est illis permissum, audire velint, necne. Contingenter igitur in exitium ruunt: et contingenter in eo genere poenas luunt, in quo peccant: contingenterque fit, cum contingentiam hanc ab initio rebus humanis dederit Deus, ut eodem sæpe in loco puniantur; quæ quidem fortuita dici non debent: non tamen necessario facta, sed contingenter, eo, quo dictum est, modo. Deus enim optimus maximus hominem, tamquam in medio collocavit, ut pugilem, et gladiatorem; ac, libere ut pugnet, patitur. Si se ad illius, qui recte monet (est enim liberum ipsi) consilium accommodat, vincit: si non obedit, et temere agit, cadit. Præviderat Deus ipsum victurum ex necessitate scilicet contingentiæ, non contingentis. Prævidit Deus hominem aliquem cum tota domo periturum: prævidit et providit simul, ut ne periret: nam tacitus monuit: at ille non paruit: luit igitur poenas debitas suæ pervicaciæ, et periit, ex necessitate scilicet contingentiæ, non contingentis; et sic utrumque prævidit Deus, et contingentiam, et contingens, nullam tamen afferens necessitatem contingenti. nam patitur, ut ex necessitate contingentiæ contingat. Providentia autem regi mundum, et coelum usque ad orbem lunæ, hoc est, necessaria et immutabili lege Dei, nullus dubitat, præter Epicurum, et alios quosdam, qui fortuito dixerunt, et atomorum concursu omnia gigni. Alii vero Pronoea duce (sic enim vocarunt) et mente Dei omnia regi dixerunt, ut Anaxagoras, Pythagoras, Socrates, et omnes ii, qui optime philosophati sunt. Aristoteles autem, et Peripatetici certam legem, et necessitatem in omnibus rebus coelestibus statuerunt supra lunæ orbem, non in actionibus hominum. Nos vero in iis, quæ in sublimi fiunt, et aliis, quæ physica dicuntur, positaque in materia sunt, ita providere, et regere Deum dicimus, ut necessario ita agant, moveant, agantur, moveantur. At in actionibus hominum, quos liberos esse permisit in agendo ita providere, ut tacitus suggerat hominibus honesta, et utilia: si non obaudiant (nam ad obaudiendum liberi sunt) et non obaudientes parum prospere aliquid agant, nil mirum est eos suæ temeritatis in agendo, et non obaudiendo poenas luere: sed cum delirantibus, et non audientibus improbis, quæ Pronoea tacite suggerit, etiam boni plectuntur, et una pereunt ob illorum temeritatem. Boni obaudierunt quidem Pronoeæ monenti, nec restiterunt; immo improbis Pronoeæ non obtemperantibus reclamarunt: sed in eo non potuerunt ipsi, ut cum malis non interirent. nam major pars vincit minorem; et hi in exitium una trahuntur. Nec secus intelligi debet, quod scriptum est

in sanctioribus libris veteris Testamenti de Lotho, justissimo homine, qui monenti Principi Dei summi paruit, et urbem jamjam perituram reliquit, sicque incolumis evasit. Ita patet, opinor, cum providentia Dei simul etiam esse contingentiam rerum humanarum, et liberam homini potestatem agendi, quod multi non animadverterunt; atque hoc exemplo res tota declarari potest. Navis in medio mari est: et gubernatorem habet peritissimum: rectores in navi sunt et nautæ: orta tempestate, vel procellam prospiciens gubernator impendere, iis, qui in navi ad proram sunt, et ad malum, reliquisque omnibus imperat, quæ agere debeant: non parent illi omnes, sed aliqui quidem parent, alii vero non: si, qui parent, et indignantur alios non parere, exire de navi possent, incolumes essent: sed cum effugere non potuerint; una cum aliis et ipsi intereunt, ac merguntur. Jam ad Aristotelem revertamur.

Quinto epilogum facit eorum, quæ superius tradita sunt. nimirum virtutes esse mediocritates: et esse habitus; cum tamen non omnis habitus sit mediocritas, ut vitium; nec omnis mediocritas sit habitus, ut verecundia, et stomachatio: et ex quibus gignuntur, etiam eorum esse effectrices, nempe actuum, cum ex talibus actibus gignantur; quales efficiunt: et quidem per se: et sponte: et ita, ut recta ratio præscripserit. Addit autem non similiter actiones sponte esse, et habitus: quoniam a principio ad finem in nobis sitæ sunt actiones, qui rerum singularium scientiam teneamus, habituum vero solum ab initio. Singulorum autem habituum accessionem minus notam esse, ut etiam in ægrotationibus: sed quoniam in nostra erat potestate aut sic, aut non sic uti, idcirco etiam habitus ipsos dici sponte. Atque hic quidam faciunt finem libri tertii. Communiter tamen adduntur duæ aliæ pertractationes, una fortitudinis, altera temperantiæ. Cum autem totius Ethicæ disciplinæ tres sint præcipuæ partes, una communis de felicitate, de virtutibus, de principiis actionum humanarum; altera propria, quæ singulas virtutes pertractat, et illam materiam universalem ad singularem materiam ipsarum virtutum applicat; tertia maxime propria de duplici felicitate, altera agendi, altera contemplandi: adhuc tota pars communis est explicata. Quare sequitur, ut pars propria explicetur de singulis virtutibus.

IN CAPUT VI.

In cap. 6. 7. 8. et 9. explicat Philosophus naturam fortitudinis, ut sit mediocritas in terribilibus, et ultimo terribilium, ubi vires exerceri queunt, et pulchrum est mori: quæ metuit, et fidenter suscipit recte: et spectatur in tribus, nimirum in fine honestatis, in prælectione actionis honestæ, in cognitione ejus, quod agitur: versatusque in rebus quidem formidolosis, ac fiduciam afferentibus, sed

magis in formidolosis, tanquam in majori extremo. Quæ proprietates quales sint, breviter est intelligendum.

Primo loco igitur pollicetur Philosophus se explicaturum, quænam sint singulæ virtutes, id est, quæ sit ipsarum essentia: et cujusmodi sint, id est, in quibus subjectis versetur, tum actionibus, tum affectibus: et quomodo scilicet eligendo medium, et extrema fugiendo: unde simul earum numerus poterit apparere. et proponit primum se acturum esse de fortitudine; quæ versatur maxime circa id, quod est maxime laudabile, et proprium virtutis, ut scilicet labores toleret, et molestias, quod est difficilius, quam a voluptatibus abstinere.

Secundo ponit primam proprietatem fortitudinis, ut sit mediocritas circa metus et fiducias. quod etiam libro 2. traditum est.

Tertio colligit secundam proprietatem fortitudinis, ut versetur in terribilibus, et ultimo terribilium, qualis est mors. Itaque tradit versari fortitudinem circa terribilia, quæ sunt illa, quæ metuimus: terribile esse malum, unde dictum est metum esse expectationem mali: terribile esse multiplex, ut infamiam, paupertatem, morbum, penuriam amicorum, mortem: non in omni malo cerni fortitudinem: non in infamia, quam non metuere turpe est: non in paupertate, nec in morbo, nec omnino in iis, quæ non sunt a vitiositate; quæ quidem qui non metuit, non est proprie fortis; cum fieri possit, ut aliquis talia non metuat, et in bellicis periculis timidus sit: non in contumelia filiorum, et uxoris, aut invidia, aut aliqua re hujusmodi, quam qui non metuit, non est timidus: non in flagris, in quibus qui confidit, non est fortis: sed in terribili maximo, qualis est mors.

Quarto exponit tertiam proprietatem fortitudinis, ut spectetur in ultimo terribilium, non quovis modo, ut in mari, aut in morbis; sed ibi, ubi exerceri vires queunt, et pulchrum est mori, ut in bello: in aliis autem generibus mortis sit etiam sine timore, licet nonnullum percipiat dolorem, quod non potius sit moriendum, ubi exercere vires possit, et ubi pulchrum, ac decorum sit mori. Addit differentiam inter fortes, et maritimos, dum in periculis maris vacant timore, quod illi quidem nullam habent spem salutis, et talem mortem ægre ferunt, tanquam sibi non congruentem: hi vero sunt bona spe propter experientiam.

IN CAPUT VII.

Primo loco circa quartam proprietatem fortitudinis, quæ est, ut metuat, et fidenter suscipiat recte, quæ metuenda, et fidenter suscipienda sunt, docet duplex esse terribile; unum ultra metas facultatis humanæ, ut sunt terræmotus, eluviones, occursus centum hominum armatorum contra unum; quod est terribile omnibus qui

mentem habeant: alterum intra metas facultatis humanæ, ut est occursus unius contra unum; et hoc vel magnum, vel parvum, vel intensum, vel remissum; magnus enim exercitus majorem terrorem incutit: sic si copiæ vehementius ingruant. Similiter vero fiduciam afferentia vel magna, vel parva esse, et hoc modo efficere, ut magis, vel minus confidamus.

Secundo exponit actum ipsius fortitudinis, quod vir fortis recte se habet in metuendo et fidendo: quia ejus natura posita est in duabus rebus ut metuat, et fidat ex præscripto rationis, et secundum honestatem: hic enim est finis omnis virtutis moralis: qui vero non est fortis, minus recte se habet in metuendo, quia metuit id, quod metuere non oportet, vel non sicut oportet, vel non quomodo oportet; et similiter confidit, non servando præscriptum rationis. Verum igitur fortem describit esse eum, qui ea, quæ oportet, et cujus caussa oportet, sustinet, et metuit, et ut oportet: et qui fidenter suscipit eodem modo. et eum, qui secundum dignitatem, et, ut ratio dictat, patitur, et agit. Præterea tradit, qualis est habitus, talem quoque esse finem. At fortitudinis habitum esse honestum ergo etiam finem fortitudinis esse honestum, et ipsam honestatem.

Tertio explicat naturam extremorum, quod qui exsuperat in non metuendo, vel deficit in metuendo, quamvis proprium nomen non habeat, tamen potest appellari insanus, atque indolens, quales Celtæ inter Gallos, qui nec terræmotus, nec eluviones timebant: qui exsuperat in fidendo, est audax, arrogans, fortitudinis simulator: qui exsuperat in metuendo, est timidus, et ignavus: qui exsuperat in non fidendo, vel deficit in fidendo, est etiam timidus, et ignavus.

Quarto confert inter se timidum, audacem, fortem, quod circa eadem versantur, hoc est, circa metus, et fiducias. Quare in subjecto, circa quod versantur, non differunt, quod fortis mediocriter se habet: deficit timidus: audax exsuperat. Præterea audaces, et fortes diverso modo se habent, quod illi in principio sunt præcipites, et ante pericula quidem volunt periclitari, in periculis vero absistunt. Hi vero contra in principio sunt quieti, in operibus prompti. Concludit illud, quod superius exponebat fortitudinem esse mediocritatem circa ea quæ fidentiam afferunt, quæve terribilia sunt, et eligere, ac sustinere, quia id facere honestum est, et quia non facere turpe est.

Quinto declarat, an fortis mori debeat ob mala vitanda, ut fecit Lucretia, et Cato, atque hoc modo argumentatur; Quod est mollities, id non est viri fortis, sed timidi. At fugere laboriosa, et non sustinere aliquid quia malum sit, ut inopiam, amorem, molestiam, est mollities. Ergo id non est viri fortis, sed timidi. De hac quæstione plura Piccolomineus lib. 6.

IN CAPUT VIII.

Primo loco tractat quintam proprietatem fortitudinis; quæ, si vera sit, spectatur in tribus, in fine honestatis, in prælectione honestæ actionis, in cognitione ejus periculi, in quo versatur. nam adumbrata fortitudo aut deficit in fine, aut in prælectione, aut in cognitione. Ac si deficit quidem in fine, est duplex; una civilis, quæ agit non ob solam honestatem, sed ob pœnas, probra, honores: altera militaris, quæ agit ob experientiam. Si vero deficit in prælectione, est etiam duplex; una furiosa, quæ agit ob iram furorem: altera fiduciaria, quæ agit ob fiduciam, et spem aliquam. At si deficit cognitione, potest appellari ignara, quæ nimirum agit ob ignorantiam. Itaque quinque sunt species fortitudinis adumbratæ, nempe civilis, militaris, furiosa, fiduciaria, ignara. Jam hoc in loco distinguit Philosophus veram fortitudinem a civili; quæ quidem est maxime similis veræ fortitudinis, dum excitantur ad subeunda pericula cives, et pœnis, et probris, et honoribus, qui decreti sunt legibus. Ob eamque caussam apud eos fortissimi existunt maxime, apud quos ignavi sunt inglorii: fortes honorati. Quales Homerus facit Diomedem, et Hectorem, nam lib. 22. Illiad. Hector rogantibus parentibus, ut intra mœnia se contineret, id noluit efficere, ut vitaret crimen Polydamantis. Diomedes vero, consulente Nestore, ut ingruentium Trojanorum impetum, et iram fulminantis Jovis contra Græcos vitaret, id facere recusavit, ut fugeret infamiam ex gloria Hectoris. Dicit Philosophus hanc fortitudinem esse simillimam veræ fortitudini, propterea quod a virtute nascitur, nimirum a pudore, et cupiditate honestatis, dum honoris studio, probrique fuga, quod est turpe, exercetur. Eodem in numero dicit esse illos, qui agunt coacti a principibus: sed pejores esse affirmat, quia non propter pudorem, sed propter metum agunt, et fugientes non turpe, sed molestum. Solitos autem esse Principes cogere, probat exemplo Hectoris apud Homerum, libro decimoquinto Iliadis, qui valde minabatur illis, qui pugnam detrectassent: et exemplo, imperantium, qui recedentes a pugna verberant, ut faciebant Persæ ad Thermopylas in prœlio commisso cum Græcis: et exemplo illorum, qui ante muros, fossas, et tale quippiam, aciem instruunt, ut fecerunt Lacedæmonii sub Tyrtæo. Tales enim cogunt, et faciunt, ut milites sint fortes propter necessitatem, non propter honestatem.

Secundo distinguit veram fortitudinem a militari, quæ agit ob experientiam. Quare Socrates in Lachete existimans, qui experti sunt res periculosas, eos esse earumdem scientes, definiebat fortitudinem scientiam rerum periculosarum, et non periculosarum: et in Protagora ostendebat scientem esse eundem cum forti. Ac tales

quidem sunt milites, qui primum exploratas habent res inanes belli: deinde possunt cavere, et percutere, perinde ac fit in certaminibus athletarum. Arguit vero philosophus milites non esse fortes, immo pejores, qui sint civili fortitudine præditi, quia illi, cum impendet periculum, inferioresque sunt et copiis, et apparatu, fugam arripiunt: hi vero potius moriuntur; idque probat exemplo, quod in Hermæo loco Coroneæ, urbis Bœotiæ, cum Onomachus Phocensis urbem occuparet, Coronei cum ejus copiis confiixerunt, omnesque interfecti sunt pro patria: milites vero auxiliares Bœotii, ubi Charonem ducem cecidisse intellexerunt, in fugam conversi sunt.

Tertio distinguit veram fortitudinem a furiosa, quæ agit ob iram: quod irati quidem videntur fortes tamquam feræ; quia etiam fortes solent esse iracundi, et ira est incitamentum ad pericula; unde apud Homerum lib. 16. Iliadis legitur, *Furor arma ministrat; et, Animumque citavit;* et lib. vicesimoquarto Odysseæ de Ulysse, *Ingens per nares vis;* et, *Sangues efferbuit:* Irati tamen non sunt fortes, quia fortes agunt non ob iram, sed ob honestatem, etiamsi ira, tanquam adjutrice, utantur. Nec feræ sunt fortes, quæ agunt dolentes; alioquin etiam asini essent fortes, cum esurientes tolerant dolorem, et verbera, nec recedunt a pabulo, quia saturari volunt. Nec adulteri sunt fortes, qui agunt ob cupiditatem. Melior autem est civilis fortitudo: at furiosa est maxime naturalis, quia ira est naturaliter insita; et est vere fortitudo, cum assumpserit præelectionem et finem fortitudinis. omnino non sunt fortes, qui propter affectum agunt.

Quarto distinguit veram fortitudinem a fiduciaria, quæ agit ob spem; et talis fortitudinis primum declarat modum, quia tales sunt bonæ spei: deinde motum, qui ex eo oritur, quod sæpenumero, et multos vicerunt: Præterea convenientiam cum vera fortitudine, quia ambo fidentes sunt; tum differentiam a vera fortitudine, quod vere fortes sola honestate impelluntur; hi vero sunt fidentes, quia arbitrantur se superiores esse, nihilque vicissim passuros, quemadmodum etiam ebrii sunt bene sperantes: Postremo illud conficit, ut sit fortioris in improvisis terroribus vacare terrore, et perturbatione, quam in perspicuis, cum id magis habitum declaret.

Quinto distinguit veram fortitudinem ab ignara, quæ agit ob ignorationem: quoniam tales quidem, qui ignorant, non longe absunt a bene sperantibus: sed in eo sunt deteriores, quod nihil scientiæ in ipsis inest; in illis autem aliquid inest cognitionis. Observat vero egisse ob ignorantiam Argivos, qui cum Sicyoniis se rem habituros opinati, progressi sunt, ut pugnarent; cum vero cognoverunt se in Lacedæmonios incidisse, fugam arripuerunt. Scriptum reliquit Xenophon. lib. 6. Græcæ historiæ, Pasimachum præfectum Lacedæmoniorum, sumptis Sicyoniorum scutis suos armasse, atque hoc modo Argivos decepisse.

IN CAPUT IX.

Tradit primum, versari quidem fortitudinem circa fiducias, et metus, sed magis circa metuenda, et terribilia, tamquam circa majus extremum.

Deinde rem molestam esse fortitudinem, quia res molestas sustineat.

Tum eam merito laudari, cum toleret res molestas.

Præterea difficile esse opus fortitudinis, et difficilius, quam opus temperantiæ, nimirum molesta sustinere, quam a jucundis abstinere.

Postea, quatenus fortitudo attingit finem, eam esse rem jucundam.

Inde eam sustinere molesta propter maximum bonum, quia pulchrum sit ea subire, et turpe non subire; fortemque, quo majoribus bonis est ornatus, eo molestius mortem obire; sed omnibus anteponere decus, et gloriam.

Postremo distinguit fortes a militibus optimis; quia milites semper prompti sunt ad pericula: fortes vero non nisi, cum oportet; illi vitam commutant exigua mercede: hi non tam facile.

IN CAPUT X.

Primo loco dicit fortitudinem, et temperantiam esse virtutes partium rationis expertium, quæ dicuntur rationis expertes, quia sunt etiam in bestiis, nimirum vis irascendi, ad quam pertinet fortitudo et vis concupiscendi, ad quam pertinet temperantia.

Secundo tradit versari temperantiam circa voluptates, et dolores; per se scilicet circa voluptates: per accidens vero circa dolores, quatenus non dolet propter absentiam voluptatum.

Tertio ostendit, non versari temperantiam circa voluptates animi, quibus gaudet animus, nihil perpetiente corpore; cujusmodi est cupiditas honoris, et cupiditas disciplinæ, circa quas non dicuntur temperantes, nec intemperantes, sed ambitiosi, et cupidi discendi: cujusmodi est etiam studium fabularum, et narrationum, circa quas voluptates dicuntur loquaces, non intemperantes.

Quarto demonstrat, non versari temperantiam circa voluptates corporis, quæ pertinent ad visum, auditum, odoratum, nisi quatenus referuntur ad tactum, et gustatum; quemadmodum nonnulli per unguenta odorifera luxuriam meretricum recordantur: per obsonia delicata suavitatem comedendi: et canes non delectantur leporum odore, sed pastu: nec leo voce bovis, sed esu: nec quod cernat cervum, vel capram, sed quod pastum invenerit.

Quinto illud conficit, versari temperantiam circa voluptates,

quæ pertinent ad tactum, et gustatum, maxime vero ad tactum, ad quem videtur referri gustatus; ut probat exemplo Philoxeni Eryxii satis noto, et pervulgato, nec circa omnes voluptates tactus, sed quarumdam partium, ut gulæ, et pudendorum.

IN CAPUT XI.

Primo loco dividit cupiditates; quod aliæ sunt communes, et naturales, quæ communiter accidunt omnibus, ut fames, et sitis: aliæ neq communes, nec naturales, sed propriæ, et ascititiæ secundum differentiam consuetudinis et victus, unde alia concupiscit temperans, alia intemperans: aliæ non communes, sed naturales alicui, quatenus conveniunt naturæ alicujus, non secundum naturam speciei, sed secundum naturam individui.

Secundo agit de intemperantibus, et tradit tum in communibus voluptatibus paucos esse intemperantes, quales sunt gastrimargi, id est, ventre furentes: tum circa proprias voluptates multos esse intemperantes, quales sunt Philotœuti, id est, amantes talium rerum, Philopædes, id est, amantes puerorum, Philoeni, id est, amantes vini, Philippi, id est, amantes equorum, et alii similiter: tum diversam esse rationem in materia fortitudinis, et temperantiæ; quod in materia fortitudinis qui sustinet dolores, est fortis, qui non sustinet, est ignavus; at in materia temperantiæ, qui sustinet dolores, est intemperans, qui non sustinet, est temperans: tum quo modo se habet intemperans ad voluptates, et dolores, qui omnes, aut maximas concupiscit voluptates: voluptatibus rapitur: voluptates rebus omnibus anteponit: non fruendo angitur, et concupiscendo.

Tertio agit de stupidis; quod defectus in voluptatibus est rarus: non humanus: non animalis: non habens proprium nomen.

Quarto agit de temperantibus, et tradit tum temperantem mediocriter se habere: tum eum non delectari, quibus maxime intemperans delectatur: tum potius talibus angi: tum eundem non delectari, quibus non oportet: tum non delectari valde, et vehementer tali ulla re ad tactum, et gustatum pertinente: tum non dolere iis, quæ absunt: tum non cupere nisi mediocriter, neque magis quam oportet, ulla re affici, neque quando non oportet, neque omnino ulla re ex talibus: tum appetere ea, quæ jucunda valent ad sanitatem vel ad bonam habitudinem: tum appetere talia mediocriter, et ut oportet: tum appetere alia jucunda, quæ his impedimento non sint: tum ea, quæ honestati non repugnent: tum ea, quæ facultates non exhauriant; quoniam qui sic se habet, magis amat hujusmodi voluptates, quam dignum sit, temperans vero non hujusmodi est, sed ut recta ratio dictat. Duodecim igitur sunt proprietates viri temperantis ab Aristotele hoc in loco commemoratæ.

IN CAPUT XII.

Primo loco docet intemperantiam esse magis sponte, quam timiditatem: quod intemperantia est propter voluptatem: timiditas propter dolorem. Illa propter rem eligendam: hæc propter rem fugiendam. Illa propter rem, quæ non exturbat, nec corrumpit: hæc propter rem, quæ exturbat, et corrumpit; unde colligitur illam magis, quam hanc sponte esse.

Secundo probat intemperantiam esse dignam majori opprobrio, quam timiditatem; quia cujus contrarium est facilius, illud vitium majori opprobrio dignum est: at intemperantiæ contraria temperantia est facilior, quam timiditatis contraria fortitudo; etenim assuetudines in materia temperantiæ sunt sine periculo: at in materia fortitudinis, cum periculo.

Tertio probat intemperantiam esse participem ejus, quod sponte est, contrario modo, quam sit timiditas; quia habitus quidem timiditatis est sine dolore, actio vero cum dolore: at habitus intemperantiæ est cum dolore, actio vero sine dolore.

Quarto tradit intemperantiam ducere ad puerilia peccata: et idcirco nomen intemperantiæ, et incastigationis ad puerilia peccata transferri. Utrum autem nomen incastigationis a pueris ad intemperantes translatum sit, an contra, Philosophus ait non esse quærendum: sed posterius a priore dici; quod posterius si consideretur secundum tempus, intemperantes erunt dicti incastigati a pueris: si secundum id, quod aliquo modo perfectius est, pueri a viris intemperantibus. Tradit autem tres conditiones, in quibus posita est similitudo intemperantis, et pueri; quarum prima est, quod cupiditas et puer indigent castigatione, ut cohibeantur in appetitione rerum turpium; quæ similitudo exprimit utriusque peccatum, et remedium: altera est, quod cupiditas intemperantis, et pueri, si non fuerit obediens, augetur in malum; quæ similitudo ostendit utriusque peccatum, et peccati accessionem: tertia est, quod, quemadmodum puer debet vivere ad pædagogi præscriptum, sic facultas concupiscendi debet regi secundum præscriptum rationis.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM QUARTUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber quartus habet novem capita, quorum Primum est de liberalitate: Secundum de magnificentia: Tertium de magnanimitate: Quartum de innominata virtute honoris: Quintum de mansuetudine: Sextum de virtute amandi: Septimum de virtute, quæ in vero versatur: Nonum de verecundia.

IN CAPUT I.

Primo loco explicat Philosophus naturam liberalitatis, distinguens eam ab aliis virtutibus ratione subjecti; quod fortitudo versatur in rebus bellicis: temperantia in voluptatibus corporis: justitia in judiciis: liberalitas in dandis, et accipiendis pecuniis.

Secundo declarat liberalitatem versari magis in largitione pecuniarum, quam in acceptione, ut paulo infra probabitur.

Tertio exponit, quid intelligat per pecunias, nimirum omnia, quorum æstimatio numo mensuratur. libro etiam 50. Pandectarum tit. 16. qui est de verborum, et rerum significatione, sic legitur; Pecuniæ nomine non solum numerata pecunia, sed omnes res tam soli, quam mobiles, et tam opera, quam jura continentur.

Quarto ostendit vitia opposita liberalitati, quæ cum sit mediocritas, habet duo extrema, profusionem, et illiberalitatem.

Quinto considerat illiberalitatis, seu avaritiæ unam esse acceptionem, ut dicatur de iis, qui nimio pecuniarum studio tenentur.

Sexto docet profusionem cum aliis vitiis confundi: quod incontinentes, et in intemperantiam sumptuosi etiam prodigi appellentur. Unde philosophus argumentatur improbissimos esse prodigos, quippe qui multas vitiositates complectantur. Notat tamen improprie dici prodigos de incontinentibus, et propter intemperantiam sumptuosis: proprie vero prodigum esse eum, qui unum hoc vitium habet, ut rem suam consumat. Addit vim vocabuli, quod Græce dicitur ἄσωτος, id est, inservatus, quia per se ipse perditur, cum videatur esse sui ipsius perditio etiam bonorum dissipatio, ex quibus existat vita.

Septimo probat aliquam esse circa pecuniam virtutem hoc argumento; Quibus rebus uti licet tum bene, tum male, earum virtus

esse potest. At divitiis uti licet tum bene, tum male. Ergo divitiarum virtus esse potest, quæ dicitur liberalitas.

Octavo probat, consistere magis liberalitatem in dando, quam in accipiendo, vel non accipiendo: quod cum liberalitas spectetur in usu pecuniarum, sumptus, et largitio videtur esse talis virtus, non acceptio, et conservatio, quæ est potius possessio. Ergo viri liberalis est magis dare, quibus oportet, quam accipere, unde oportet, et non accipere unde non oportet. Et probat spectari liberalitatem magis in dando, quam non accipiendo: quod virtutis est magis beneficio afficere, quam affici, et honeste agere quam non agere turpia: at largitioni consequens est beneficio afficere, et honeste agere, acceptioni autem beneficio affici, et non agere turpia. Ergo largitio est magis virtutis, et liberalitatis, quam acceptio. Similiter probat positam esse liberalitatem magis in dando, quam in non accipiendo; primum quia liberalitas cernitur magis in eo, quem magis sequitur gratia, et magis sequitur laus. At eum, qui dat, magis sequitur gratia, et laus, quam eum, qui non accipit. Ergo liberalitas cernitur magis in eo, qui dat, quam in eo, qui non accipit. Deinde quia liberalitas posita est magis in eo, quod difficilius est. At difficilius est dare, quam non accipere, cum suum magis non profundant, quam alienum non accipiant. Ergo posita est magis in dando, quam non accipiendo. Postremo, quia spectatur magis liberalitas in illis, qui dicuntur liberales, quam in illis, qui dicuntur potius justi, quam liberales. At qui dant, dicuntur liberales; qui vero non accipiunt, dicuntur potius justi, quam liberales. Ergo liberalitas spectatur magis in dando, quam non accipiendo. Rursus probat liberalitatem consistere magis in dando, quam in accipiendo; primum, quia qui dant, laudantur; qui vero accipiunt, ne laudantur quidem valde. Deinde quia, qui dant, prosunt, et idcirco amantur; at qui accipiunt, non prosunt.

Nono ponit tres proprietates viri liberalis in dando; ut det honesti causa; ut det recte, id est, quibus, quæcunque, et quando oportet et ex aliis circumstantiis similiter: ut det jucunde, vel sine molestia. Probat hanc tertiam proprietatem, quia quod est ex virtute, jucundum est, vel sine molestia, ac minime molestum. Ergo, quod est ex liberalitate, debet esse jucundum, vel sine molestia, ac minime molestum. Probat modo notatas tres proprietates a contrario, quia qui non dat recte, sed quibus non oportet contra secundam proprietatem: vel qui non dat honesti causa, sed propter aliquam aliam causam contra primam proprietatem: vel qui non dat jucunde, sed cum molestia contra tertiam proprietatem, non liberalis, sed alius aliquis appellabitur. Addit hoc argumentum, quod qui magis eligeret pecunias, quam honestam actionem, non est liberalis; at qui dat cum molestia, magis eligeret pecuniam, quam honestam actionem: ergo non est liberalis.

Decimo ponit alias quatuor proprietates, quæ spectantur in accipiendo; ut non accipiat, unde non oportet, cujusmodi acceptio non est ejus, qui pecunias non æstimat, quemadmodum non æstimat liberalis: ut non sit ad petendum proclivis, cum libenter beneficio affici non sit ejus, qui beneficio afficiat: ut accipiat unde oportet, ex propriis videlicet possessionibus, non quia honestum id sit, sed quia necessarium, ut ad largiendum suppetant copiæ, ut sua non negligat, cum velit ex eis nonnullis opitulari.

Undecimo ponit alias quinque proprietates, quæ similiter spectantur in dando; ut non det quibuslibet, quod si faceret non haberet, quod daret, quibus oportet, et quando, et ubi honestum est: ut sibi ipsi pauciora relinquat, et hoc modo valde excellat in largitione, cum ad se non respicere viri liberalis sit: ut det pro facultatibus, cum in multitudine eorum, quæ dantur, non constet id, quod liberale est, sed in habitu ejus, qui dat, et nihil prohibeat, quominus sit liberalior is, qui pauciora dat, si ex paucioribus det: ut sit liberalior, qui non suo labore et diligentia opes procurat, sed ab aliis partas accipit, cum talis non sit expertus indigentiam, et omnes ament magis sua ipsorum opera, quemadmodum parentes, et poetæ, et quemadmodum etiam is, qui sibi ipse acquisivit facultates. Denique ut liberalis non facile ditescat, quippe qui neque ad accipiendum, neque ad custodiendum, sed ad erogandum proclivis sit, et per se pecunias non æstimet, sed causa largitionis. Ubi observat Philosophus, quoniam liberales non facile ditescunt; idcirco fortunæ crimen objici, quod qui maxime digni sunt, minime ditescant. Affert tamen rationem, cur id accidat, quoniam opibus abundare non possunt ii, qui, ut eas consequantur, nullam operam dant.

Duodecimo distinguit liberalem a prodigo in dando: quia non exsuperat ut prodigus, id est, non dat, quibus non oportet, neque quando non oportet, neque parum servat alias circumstantias; quod si faceret, non ageret ex liberalitate, et in ea expendens, in quæ non oportet, non posset expendere, in quæ oportet. Ut enim dictum est, is demum liberalis est, qui pro facultatibus, atque in eas res, quæ præclaræ sint, sumptus facit: qui vero modum transit, prodigus est. Ubi considerat Philosophus, cum prodigus exsuperet, et transeat modum facultatum suarum, tyrannos non facile esse prodigos, quia non facile largitionibus, et sumptibus opum multitudinem exsuperent.

Decimo tertio distinguit quoque liberalem a prodigo in accipiendo, qui non deficit, ut prodigus; sed, cum liberalitas sit mediocritas circa pecuniarum largitionem et acceptionem, quemadmodum liberalis dat, et expendit, in quæ oportet, et quæcunque oportet, in parvis, et magnis similiter, idque jucunde. Sic etiam accipit, unde oportet, et quæcunque oportet: et cum hæc virtus in utroque sit mediocritas, utrumque facit, quemadmodum oportet: æquo-

rumque largitionem consequitur æqua acceptio: et quæ non est æqua acceptio, contraria est æquæ largitioni: et quæ se invicem consequuntur, fiunt simul in eodem: quæ vero contrariæ fiunt, non fiunt in eodem.

Decimoquarto distinguit liberalem a prodigo in lætando et dolendo: quod virtutis est et lætari, et dolere, ob quæ oportet, et quemadmodum oportet: ergo liberalitatis est, et lætari, et dolere, ob quæ oportet, et quemadmodum oportet. Itaque liberalis, si præter id, quod convenit, et bene se habet, expendere contingat, dolet quidem, sed moderate, et quomodo oportet: et in communione vitæ perfacilis est, quod ad pecunias attinet, cum possit injuria affici, qui non æstimat pecunias, et magis ægre ferat, si quid conveniens non expendat, quam doleat, si quid non conveniens expendat, nec Simonidi assentiatur, qui sentiebat contrarium. Prodigus vero in his peccat, cum nec lætetur, nec doleat ob quæ oportet et quomodo oportet.

Decimo quinto repetit illud, quod superius traditum est, exsuperantias, et defectiones esse profusionem, et illiberalitatem: spectarique in duobus, acceptione, et largitione, cum ad largitionem etiam sumptus referatur; et exponit, quomodo profusio, et illiberalitas sint exsuperantiæ, et defectiones: considerat enim duas exsuperantias, unam profusionis, alteram illiberalitatis; similiter vero etiam duas defectiones; quoniam profusio exsuperat in dando, et non accipiendo; illiberalitas exsuperat in non dando, et in accipiendo: similiterque profusio deficit in accipiendo; illiberalitas vero deficit in dando.

Decimo sexto ponit quinque proprietates prodigi, ut cito careat facultatibus: ut melior sit illiberali, quippe qui dupliciter sanari possit, tum ab ætate, tum ab inopia, atque ad medium redire, nec pravis esse moribus videatur, cum nec mali, nec ignobilis sit exsuperare dando, et non accipiendo, sed stolidi, et non solum propter has duas causas sit melior illiberali, verum etiam, quia prodigus prodest multis, illiberalis nemini, immo vero ne sibi quidem ipsi. Præterea, ut et accipiat, unde non oportet, et sit in hoc illiberalis, atque ad accipiendum proclivis, propterea quod nolit expendere, et facile id facere non possit, cum ea, quæ habet, ei desint, et idcirco cogatur aliunde opes parare, quoniamque honesti nullam curam habet, ideo sine delectu, et undique accipiat, dum dare cupit, et nihil putet sua interesse, quomodo vel unde id faciat. Deinde ut differat a liberali, quia ejus largitiones non sunt liberales, cum honestæ non sint, nec honestatis causa, nec quomodo oportet, sed ipse interdum, quos oportet pauperes esse, eos divites efficiat, et iis, qui moderati sunt moribus, nihil det, adulatoribus vero, et aliquam aliam voluptatem subministrantibus, multa. Denique, ut plerumque sit intemperans, quoniam hilariter expendens etiam in

actiones intemperantes sit sumptuosus, et minime vivens ad honestum, declinet ad voluptates. Addit Philosophus prodigum ejusmodi factum, ut rationem ducem non admittat, in talia transire: adhibita vero cura, ad medium, et ad id, quod convenit, posse pervenire.

Decimo septimo aperit naturam illiberalitatis, primum ut sanari non possit, cum senectus, et omnis imbecillitas illiberales efficiat: deinde ut naturaliter magis insita sit hominibus, quam profusio, cum plerique sint studiosi pecuniarum magis, quam ad dandum proclives: denique ut late pateat, et multiformis sit.

Decimo octavo tres modos docet illiberalitatis, quorum primus cernitur in duabus rebus, nimirum in minus dando, et in plus accipiendo, seu in defectione largitionis, et in exsuperantia acceptionis: alter in plus accipiendo tantum, dum quidam acceptione exsuperant; tertius in minus dando tantum, dum quidam largitione deficiunt. In quibusdam enim reperitur integra illiberalitas, pertinens tum ad defectionem largitionis, tum ad exsuperantiam acceptionis: in aliis vero inest illiberalitas separata, ut sequatur vel solam exsuperantiam acceptionis, vel solam defectionem largitionis.

Decimo nono ponit quædam nomina eorum, qui in dando deficiunt; quod alii dicuntur parci, qui in servandis rebus suis exsuperant: alii tenaces, qui vix dant, et difficulter: alii retracti, qui moventur vi, et ad dandum impelluntur: alii sectores, ut cumini sectores, qui cumini granum secant, ne dent integrum, sic numorum, et aliarum rerum sectores. Ubi observat Philosophus, quosdam aliena non appetere, neque velle accipere duabus de causis; partim quidem propter quandam probitatem, et evitationem turpium, quod videantur nonnulli, vel dicant ob id se sua servare, ut nunquam cogantur aliquid turpe agere; partim vero ob timorem, quod facile non sit, ut aliquis accipiat ea, quæ sunt aliorum, et alii non accipiunt ea, quæ sunt ipsius, et idcirco ipsis placeat neque accipere, neque dare.

Vigesimo agit de iis, qui exsuperant in accipiendo; cujusmodi sunt tum illiberalia opificia exercentes; tum lenones, et omnes hujusmodi; tum fœneratores, et qui accipiunt parva in multum, id est, qui exiguum quæstum magna mercede emunt: sequimur enim explicationem illorum, qui dicunt, eos idcirco modum superare in accipiendo dici, quod totum in eam rem studium suum conferant, totique sint in accipiendo occupati, quantumvis sit ille quæstus exiguus, ac pusillus: magnam autem mercedem accipiunt, non magnam aliquam pecuniam, sed magnum damnum, seu dedecus potius, turpitudinem, atque infamiam, qua afficiuntur ex eo, quod his artibus rem faciunt; putantque eleganter tales homines parvum lucrum magna mercede aut magno precio dici emere, quod vel maximum

lucrum cum infamia et turpitudine conjunctum, si cum ea comparetur, parvum sit, itemque ea ipsa infamia cum illo lucro comparata vere magna merces appelletur. Omnes enim isti, inquit Philosophus, unde non oportet, accipiunt, et quantum non oportet: ac communis ipsis turpis quæstus videtur, quia omnes lucri causa, et quidem parvi, opprobria subeunt.] Distinguit præterea illos, qui parvum lucrum sequuntur ab illis, qui magna lucrantur, unde non oportet, et quæ non oportet, quod tales non appellentur illiberales, ut illi, sed potius improbi, impii, injusti, exemplumque affert tyrannorum, qui urbes expugnant, et fana diripiunt. Exsuperant quoque in accipiendo, tum aleatores, qui ab amicis volunt lucrari, quibus dare oportet, et hoc modo turpi lucro dediti sunt: tum furcæ, et latrones, qui pericula maxima quæstus caussa subeunt.

Vigesimo primo ostendit majus extremum liberalitatis esse illiberalitatem; primum quia sit majus malum, quam profusio, et hoc modo sit dissimilior ipsi liberalitati: deinde magis in ipsa peccent homines, quam in profusione: quibus duabus rationibus cognosci majora extrema traditum est lib. 2. cap. 8. contex. 3.

IN CAPUT II.

Primo loco explicat materiam magnificentiæ in genere, ut sit virtus, quæ versatur circa pecunias, quemadmodum etiam liberalitas.

Secundo tractat materiam magnificentiæ in specie, eamque distinguit a liberalitate: nam liberalitas extenditur ad omnes in pecuniis actiones: magnificentia vero tantum ad sumptuosas, atque in his liberalitati magnitudine antecellit. Apparet autem ex nomine ipso magnificentiam esse in magnitudine convenientem sumptum: et magnitudo ad aliquid est; quoniam non idem sumptus est Trierarcho, et Architheoro, sed qui est decorus ipsi, et in quo, et circa quæ. Eustratii verba sunt: Trierarchus instituendæ triremi præfectus est: Architheorus publice, vel ad ludos Græciæ cum sacrificiis, vel ad deos sciscitatum oracula, aut supplicatum mitti consueverat. Cum igitur in magnitudine versetur magnificentia, qui in parvis, vel mediocribus, pro dignitate sumptus facit, ut is, qui dicebat; Sæpe dabam erranti; non est magnificus: sed tantum qui in magnis. Et qui est magnificus, est etiam liberalis, cum magnificentia sit species liberalitatis in magnis: qui vero liberalis, non continuo magnificus, cum liberalitas, si adhibeatur in parvis, non possit appellari magnificentia.

Tertio explicat extrema magnificentiæ, quod magnificentiæ defectio dicitur parvificentia: exsuperantia vero est sumptus operosus, et inscitia honesti, et ii, qui sunt ejus generis habitus, qui non exsu-

perant magnitudine circa quæ oportet; sed in quibus non oportet, et quemadmodum non oportet, splendorem affectant.

Quarto exponit octo proprietates viri magnifici: ut sit scienti similis, quippe qui decorum potest contemplari, et concinne magnos sumptus facere: ut faciat magnos sumptus, et convenientes operibus, ita ut opus sit dignum sumptu, et sumptus sit dignus opere, vel etiam ipsum opus exsuperet: ut faciat hujusmodi sumptus honesti causa: qui finis est communis omnib. virtutibus; ut jucunde faciat; et large, cum exacta ratio sit viri parvifici; ut consideret magis, quomodo pulcherrimum, et convenientissimum sit, quam quantum, et quomodo minimo pretio: ut magnitudinem adhibeat in usu liberalitatis, cum liberalis expendat, quæ oportet et quomodo oportet, magnifici vero sit expendere in id quod magnum est: denique ut ejus opus sit magnum, pulchrum, et admirabile.

Quinto recenset genera sumptuum honorabilium, in quibus spectatur magnificentia; quæ quidem partim sunt publica; partim privata; et publica duo, aut ad deos aut ad rempublicam pertinentia: et privata tria; quæ semel fiunt; quibus studet civitas; quæ tendunt ad perpetuitatem. Declarat publica, ad deos pertinentia, ut donaria, et apparatus, sacrificia, et ea omnia, quæ in cultu, et religione divina impenduntur. Declarat publica ad rempublicam pertinentia, quæcunque in communitate gloriosa sunt, ut sicubi putent oportere splendide choragum esse, hoc est præfectum ludis edendis, vel triremi præesse, quod pertinet ad trierarchum, vel epulum præbere civitati; quæ quidem debent convenire non solum operi, sed etiam agenti, ut ratio habeatur, quisnam et ex quibus facultatibus agat, et quæ aguntur, respondeant facultatibus: et non possunt convenire pauperi, cui non datur aditus ad magnificentiam, propterea quod ipse non habet ex quibus sumptus faciat congruenter; idcircoque si opera magnifica aggrediatur, stultus habetur, cum agat præter dignitatem, et præter id, quod convenit, et hoc modo non secundum virtutem, nec recte. Decet autem magnifice agere eos, quibus talia præexistunt, vel ab ipsis et ipsorum labore ac virtute jam parta, vel a majoribus, vel ab iis, quibuscum aliqua necessitudine sunt conjuncti, ipsis relicta: et nobiles, et gloriosos, et qui tali aliqua laude antecellunt: quod omnia hæc magnitudinem habeant, et dignitatem. Et talis est magnificus, et in talibus sumptibus versatur magnificentia, quippe qui maximi sint, et honorificentissimi. Declarat primum genus privatorum sumptuum magnificorum, ut quæcumque semel fiunt, quales sunt apparatus nuptiarum, et alia hujusmodi. Declarat secundum genus privatorum sumptuum honorabilium, ut si alicui rei universa civitas studet, vel qui dignitate splendent: et quæ ad hospitum receptiones, et dimissiones, et munera, et remunerationes pertinent: quoniam non in se ipsum sumptuosus est magnificus, sed in

communia: et munera cum templorum donariis quandam habent similitudinem. Declarat tertium genus privatorum sumptuum magnificorum, et honorabilium, ut domum parare divitiis congruenter; quoniam hoc etiam ornamentum quoddam est. Scribit Cicer. lib. 1. Offic. Cn. Octavio homini novo suffragatam esse domum ad consulatum adpiscendum, ædificatam in palatio; quamvis non domo dominus, sed domino domus potius honestari videatur. Addit Philosophus; Et in ea opera potius sumptus facere, quæ sunt diuturna; quoniam pulcherrima, et præclarissima sunt.

Sexto docet decorum in re quaque servandum esse: quia non eadem conveniunt diis, et hominibus, et in templo, et in sepulcro. Et ostendit sumptum magnum dici duob. modis, tum qui in re magna magnus est: tum qui in his reb. magnus est. Et aliquid dici magnum dupliciter; tum quod est magnum in opere; tum quod est magnum in sumptu: quoniam pila, et lecythus pulcherrima, id est vasculum, seu ampulla, seu urceus, habet quidem puerilis doni magnificentiam, sed ejus pretium exiguum, et illiberale est: unde colligit Philosophus, magnifici esse, ut, cujuscunque generis opus faciat, id magnifice faciat: quoniam nec id, quod erit ejusmodi, facile superari poterit; et sumptus magnitudini respondebit.

Septimo ostendit, qui exsuperat, et ineptus est, eum exsuperare expendendo præter id, quod convenit; primum quia in parvis multos sumptus facit, et splendorem affectat inconcinne; quemadmodum is, qui nuptiali convivio excipit sodales symbolum dantes, et is, qui comœdis, cum sit Choragus, in Parodo purpuram infert, ut faciebant Megarenses, qui sibi vindicabant comœdiæ inventionem: Susarion enim, qui comœdiam invenit, fuisse Megarensis perhibetur. Apud Aristotelem autem parodus distinguitur a Stasimo sic; Chorici parodus prima dictio integri chori; Stasimum vero cantus chori sine anapæsto, et trochæo. Choragus vero erat, qui ludos comicos faciebat. Deinde, quia agit non honesti causa, sed divitias ostentans, et per hæc se suspici existimans. Postremo quia, ubi oportet multa expendere, parva impendit, et ubi parvi sumptus requiruntur, multos sumptus facit.

Octavo tradit parvificum circa omnia deficere: primum quia, cum maxima expenderit, in parvo honestatem perdit, deinde quia, quicquid facit, tardans facit, et considerans, quomodo minimum expendat. Postremo quia de iis, quæ facit, conqueritur, et omnia existimat se majora facere, quam oportet.

Nono præcipit, quamvis tales habitus sint vitiositates, tamen eos opprobria non afferre; primum quia proximis non sunt perniciosi: deinde quia non sunt valde deformes.

IN CAPUT III.

Primo loco docet magnanimum versari in magnis; idque probat ex nomine: ac proponit considerandum, qualia sint ea, in quibus spectatur magnanimus: dicitque nihil interesse, utrum consideremus habitum, id est ipsam magnanimitatem, an eum, qui secundum talem habitum dicitur magnanimus; inter se enim referuntur.

Secundo distinguit magnanimum a modesto, inflato, pusillanimo: quod magnanimus est, qui magnis dignus magnis dignum se existimat, cum is, qui id non facit secundum dignitatem, stolidus sit; et ex iis, qui virtute præditi sunt, nemo stolidus sit, aut stultus. Modestus vero est, qui parvis dignus parvis dignum se putat, cum talis non possit dici magnanimus, quoniam in magnitudine posita est magnanimitas, quemadmodum pulchritudo in magno corpore, cum parvi elegantes quidem, et concinni possint esse, sed non pulchri. At inflatus est, qui magnis indignus magnis dignum se censet; etiam si, qui majoribus, quam dignus sit, se dignum arbitratur, non omnis inflatus est. Eustratius; Dubitatio autem quædam suboriri hic potest de eo, quem quarto loco enumerat: quisnam sit ille, qui licet majoribus, quam dignus sit, dignum se esse censeat, non est tamen inflatus. Et videtur esse posse vel callidus, vel imperitus; nonnulli enim sunt, qui ut majus quid aucupentur, et captent, calliditate quadam, et versutia utuntur, majoribusque quam sint, dignos se faciunt, dignitatem eam non inflatione animi, et persuasione, sed calliditate sibi attribuentes. Inflatus autem stolidus est, non callidus, et versutus: Quidam etiam inveniuntur minime mali illi quidem, sed imperiti; qui, cum de patria bene meriti sint, eique pro tempore aliquando opem tulerint, donationibusque ac dedicationibus eam exornarint, dignique sint ob id honoribus civilibus, in eam opinionem inducuntur, ut se propter ea summa esse ac perfecta virtute præditos credant; id quod tamen non inflatione quadam potius, quam ignoratione, et imperitia faciunt: atque idcirco nihil prohibet, quominus erudiri queant, atque edocti perfectam probitatem consequantur. Hæc ille. Denique pusillanimus est, qui majoribus dignus, sive illa sint magna, sive mediocria, sive parva, dummodo majora, minoribus dignum se arbitratur.

Tertio exponit proprietates magnanimi in omni materia; primum ut magnitudine sit extremus et summus: deinde ut in eo, quod se habet, quemadmodum oportet, sit mediocris, nimirum interjectus inter inflatum, et pusillanimum, cum, quod ex dignitate est seipsum dignum existimet: illi vero exsuperent, et deficiant.

Quarto explicat proprietates magnanimi in propria ejus materia, quam probat sic; Magnanimus est circa maximum externorum

bonorum. At honor est maximum externorum bonorum. Ergo magnanimus est circa honorem. Majorem probat sic; Si simpliciter dignus se ipsum dignum existimat simpliciter magnis: etiam dignior existimabit se dignum majoribus: et maxime dignus seu dignissimus existimabit se dignum maxime magnis, seu maximis. Itaque primus erit magnanimus: alter magis magnanimus: tertius maxime magnanimus. Illud conficit Philosophus, quod magnanimus maximus erit circa unum bonorum: ergo maxime circa maximum eorum. Sed magnanimus se dignum censet externis bonis, quia dignitas est ad bona externa, si non quantum ad fundamentum, quia sic posita est in bonis internis, quæ hominem bonum, et dignum reddunt, at certe quantum ad objectum, et ornamentum. Ergo magnanimus est maxime circa maximum bonorum externorum. Probat majorem, quod illud putandum est maximum bonorum externorum, quod diis attribuimus, et quod maxime appetunt, qui splendent dignitate, et quod in pulcherrimis est præmium, ut in virtutibus. At honor est hujusmodi. Ergo honor est maximum externorum bonorum. Illud conficit Philosophus, quod circa honores et ignominias magnanimus versatur, ut oportet. Cum autem adhuc probaverit propriam materiam magnanimi per rationem, utitur deinceps experientia, quod etiam sine ulla ratione, seu argumento videntur, magnanimi circa honorem versari, cum magni viri maxime existiment se honore dignos, et ex dignitate. Comparat vero magnanimum cum extremis, quod cum ipse versetur circa honores, ut oportet, pusillanimus deficit, et ad se ipsum, quia non existimat se dignum tantis bonis, quantis dignus est, et ad magnanimi dignitatem, quia non existimat se tam dignum, quam magnanimus se ipsum. Inflatus vero exsuperat quidem ad se ipsum, quia dignum putat se tantis bonis, quantis non est dignus: sed non ad magnanimum, quia non putat se tam dignum; quam magnanimus se ipsum. Jam explicata materia magnanimi, explicat Philosophus etiam formam quibusdam conditionib. quarum duæ sunt ex virtute, et bonitate, et prima est, ut magnanimus sit in omni virtute bonus. Probatur sic, quod magnanimus est bonis maximis dignus. Ergo est optim.: nam semper is, qui melior est majori bono dignus est, et is, qui est optimus, maximis bonis dignus est. Quare hominem vere magnanimum necessario esse bonum oportet; alioqui nec magnis, nec maximis esset dignus. Secunda conditio est, ut sit in omni virtute magnus, et hoc modo nec demittens manus fugiat, nec injurias faciat. Cujus. n. causa turpia agetis, cui nihil magnum est? Eustratius: Et aliis scil. bonis: maxime. n. ipse est compos, quod magnitudine sui cetera omnia ita obumbrat, atque operit, ut nihil præ illo esse videatur. Id autem est honor, ad quem cetera omnia bona externa diriguntur: atque ob id bonis viris tantummodo debetur; virtutisque est præmium, quippe quæ bonum laudabile esse definiatur,

Declarat Philosophus primam conditionem, quod magnanimus, nisi bonus existat, prorsus ridiculus videtur, si quis diligenter singula consideret. Et addit hanc rationem, quod omnis magnanimus est honore dignus: at nemo bonus est honore dignus, cum honor sit præmium virtutis, et attribuitur bonis. Ergo nemo non bonus est magnanimus. Igitur omnis magnanimus est bonus; quæ fuit prima conditio. Declarat quoque alteram conditionem, et argumentatur sic; Ille habitus importat, ut aliquis sit magnus in omni virtute, qui est ornamentum quoddam virtutum, qui ipsas reddit majores, qui non fit sine illis. Sed magnanimitas est hujusmodi habitus: ergo ipsa importat, ut aliquis sit magnus in omni virtute. Illud concludit Philosophus, difficile esse, ut aliquis re vera sit magnanimus: quia fieri non potest, ut aliquis sit magnanimus sine integritate, et magna bonitate: hoc autem non est facile. Addit alias quatuor conditiones ex honoribus et ignominiis; quarum prima est, ut ob magnos honores, atque eos, qui a bonis sunt, mediocriter lætetur, tanquam proprios consequens: altera est, ut honores non magnos a bonis proficiscentes admittat, magnitudini quidem suæ non respondentes, quoniam virtuti perfectæ haberi dignus honor non potest, sed dignos, qui recipiantur, quod illi, qui tribuunt, non habent majores, quos tribuant: tertia est, ut honores, qui a quibuslibet, et ob parva exhibentur, prorsus contemnat, quoniam eis dignus non est: quarta est ut ignominiam parvipendat, quia ignominia non est juste circa magnanimum. Ponit præterea quatuor conditiones ex divitiis, et potestate, et ex prospera, adversaque fortuna: quoniam cum maxime versetur magnanimus circa honores, tamen etiam circa divitias, et potestatem, et omnem prosperam, adversamque fortunam moderate se gerit, quomodocunque res contingat. Prima igitur conditio est, ut magnanimus prospera fortuna utens supra modum non lætetur: altera est, ut adversam fortunam experiens supra modum non tristetur. Probat Philosophus tales conditiones, quod, cuicunque honor est tam parvum bonum, ut nec eo comparato multum gaudeat, nec eo amisso multum doleat, ei quoque alia bona fortunæ sunt tam parva, ut nec eis comparatis multum gaudeat, nec eis amissis multum doleat. At talis est magnanimus circa honorem. Ergo est etiam talis circa aliena bona: eo magis quod honor est maximum bonorum externorum: potestates vero, et divitiæ propter honorem sunt eligendæ, cum illi, qui talia habent, ob ipsa velint honorari. Quare, cui etiam honor res parva est, ei etiam alia parva sunt. Ergo magnanimo etiam alia parva sunt. Itaque magnanimi esse contemptores videntur. Tertia conditio est, ut sit magis magnanimus, si virtuti adjunctos habeat prosperos fortunæ successus, quoniam quidquid bono excellit, honorabilius est: at bonus, et virtute præditus cum bonis fortunæ, ut si sit nobili genere natus, si potens in civitate, bono excellit, et superat eum, qui bonum fortunæ

non habent. Ergo honorabilior est; et hoc modò etiam magis magnanimus; et soli tales a quibusdam honorantur. Si quis vero quærat, an aliquis propter bona fortunæ sine virtute sit honorandus, respondet Philosophus, ex rei veritate solum hominem bonum honorandum esse: cum vero utraque insunt, et bonum virtutis, et bonum fortunæ, eum honore digniorem existere. Quarta conditio est, ut magnanimus non fiat bonis fortunæ sine virtute: quod qui sine virtute talia bona habent, neque juste se ipsos magnis dignos existimant, neque recte magnanimi dicuntur, cum sine virtute talia perfecta non sint. Addit Philosophus probationem, quod illi, qui contemptores, et contumeliosi, et talia habentes vitia efficiuntur, nec juste se dignos magnis existimant, nec recte magnanimi dicuntur: nam sine virtute non est facile ferre concinne prosperos fortunæ eventus: dum autem non possunt ferre, et arbitrantur se illis antecellere, illos quidem contemnunt, ipsi vero, quodcunque inciderit, agunt. Addit tales imitari magnanimum, in quibus possunt: non tamen esse similes magnanimo; quoniam magnanimus habet duas proprietates, ut agat ex virtute, ut contemnat alios: isti vero non imitantur magnanimum in prima proprietate, cum ex virtute non agant: sed tantum in altera proprietate, cum alios contemnant, ea tamen differentia, quod magnanimus juste contemnit, cum vera opinetur; isti vero plerumque fortuito, et bonos magis, quam malos.

Quinto proponit proprietates magnanimi in materia fortitudinis; quarum prima est, ut non frequenter periclitetur: secunda, ut non sit studiosus periculorum, cum pauca magnifaciat: tertia, ut magna pericula subeat: quarta, ut, cum periclitatur, non sit parcus vitæ, quasi ei vivere omnino dignum non sit.

Sexto ponit proprietates magnanimi in materia liberalitatis; quarum prima est, ut libenter conferat beneficia: secunda, ut non libenter accipiat, ne videatur inferior: tertia, ut, si accipit, superet dantes liberalitate: quarta, ut memoriam servet eorum, quos beneficio affecerit: quinta, ut memoriam non servet eorum, a quibus beneficium acceperit, quoniam minor est, qui beneficio affectus est, eo qui beneficium contulit; magnanimus vero vult excellere: sexta, ut audiat jucunde, quæ contulit beneficia: septima, ut audiat injucunde, quæ accepit beneficia. Quare Thetis, inquit philosophus, non commemorat beneficia Jovi; neque Lacedæmonii apud Athenienses; sed ea tantum, quibus affecti fuerant; Thetis enim apud Homerum lib. 1. Iliad. cum accessisset ad Jovem petens ab eo auxilium pro Achille, quem despexerat Agamemnon, non commemoravit Jovi beneficium, quod ipsa in eum contulerat, tunc cum Mars, et Neptunus, et alii volebant eum ex regno expellere, et ipsa Briareum gigantem movit, ut ei auxilium ferret. Sic Lacedæmonii, cum superarentur in bello a Thebanis, petierunt opem ab Atheniensibus, et quæ ipsi contulerant, tacuerunt; quæ acceperant be-

neficia, commemorarunt: octava est, ut nemini aut vix ostendat se indigere: nona, ut prompte aliis subministret.

Septimo ponit proprietates magnanimi in materia earum virtutum, quæ in communi vitæ consuetudine positæ sunt; quarum proprietatum prima est, ut præstet se apud magnos magnum, nempe, apud eos, qui sunt in dignitate, et prosperis fortunæ successibus: secunda, ut præstet se apud mediocres mediocrem; cum illos superare sit difficile, et grave, hos vero facile: tertia ut judicet quidem non esse a generoso alienum inter illos graviter se habere, sed importunum inter humiles, perinde ac si quis inter imbecilles robuste se gerat: quarta, ut ad honorata non proficiscatur, vel ubi alii primas partes obtinent: quinta, ut sit otiosus, et cunctator, nisi ubi honor sit magnus, vel opus magnum: sexta, ut pauca quidem agat, sed magna, et celebranda: septima, ut præ se ferat odium, et amorem, cum latere sit metuentis: octava, ut curet magis veritatem, quam opinionem; nona, ut dicat, et agat aperte, cum id sit contemptoris; et libere loquatur, cum id etiam sit libertatem amantis: decima, ut sit contemptor: undecima, ut sit verax, nisi ubi per dissimulationem loquitur; duodecima, ut dissimulatione utatur apud multitudinem: decimatertia, ut ad alium non possit vivere, nisi ad amicum; cum id sit servile, et ob id omnes adulatores serviles sint, et humiles sint assentatores: decimaquarta, ut non sit admirator, cum ipsi nihil magnum sit: decimaquinta, ut non servet memoriam injuriarum, cum magnanimi non sit meminisse, præsertim malorum, sed magis ea despicere: decimasexta, ut non sit ad loquendum de hominibus proclivis, cum nec de se, nec de aliis dicat: decimaseptima, ut non curet se laudari: decimaoctava, ut non curet alios vituperari: decimanona, ut non sit laudator: vigesima, ut non sit maledicus, ne in inimicos quidem, nisi ob contumeliam: vigesimaprima, ut de necessariis, vel parvis minime sit querulus, aut precabundus; cum ejus sit, qui his studeat, ad hæc sic se habere: vigesimasecunda, ut idoneus sit magis ad honesta, et infructuosa possidenda, quam fructuosa, et utilia, cum id magis sit ejus, qui sibi sit satis: vigesimatertia, ut motio ejus esse tarda videatur: vegesimaquarta, ut vox gravis: vigesimaquinta, ut locutio stabilis. Affert rationem philosophus, quia qui paucis rebus studet, festinabundus non est; neque, qui nihil magnum existimat, contentione vocis utitur: vocis vero contentio, et celeritas ex his efficitur, quod scilicet, ut inquit Eustratius, vel circa multa versantur homines, ut accelerandum, vel magnum quippiam esse opinantur, ut intendendam sibi esse vocem clamandumque censeant.

Octavo explicat extrema magnanimitatis, quod qui deficit, parvo animo est: qui exsuperat, inflatus est. Addit istos non videri malos, cum malefici non sint, sed errantes.

Nono ponit proprietates ejus, qui parvo animo est; quarum prima,

est, ut, cum dignus sit bonis, se ipsum privet iis, quibus est dignus; secunda, ut videatur pravum habere quiddam ex eo, quod se ipsum bonis dignum non existimet: tertia, ut se ipsum ignoret, nimirum non appetens ea ipsa bona, quibus est dignus: quarta, ut non esse stolidus videatur, sed potius, supra quam decet, intelligens; loco autem vocis νωθροὶ, id est, intelligentes, ut videntur appellari, qui parvo animo sunt, in quibusdam libris legitur ὀκνηροὶ, hoc est, pigri; de quo legendus est Eustratius. Addit philosophus talem opinionem videri eos pejores efficere, qui parvo animo sunt, cum singuli appetant ea, quæ ex sua sunt dignitate. Quinta est, ut abstineat ab actionibus honestis, et studiis, quasi indignus sit; similiter vero etiam a bonis externis.

Decimo declarat proprietates inflati, quarum prima est, ut stolidus sit, et ignorans se ipsum, idque aperte, cum quasi dignus sit, honorabilia aggrediatur, deinde redarguatur: secunda est, ut vestitu ornetur, et habitu, et hujusmodi rebus, prosperosque sibi fortunæ successus esse manifestos velit, et de ipsis prædicet, quasi ex eis honores consecuturus.

Undecimo ostendit parvitatem animi magnitudini opponi magis, quam inflationem, quoniam contingit magis, et prior est; quibus duobus signis cognosci majus extremum, libro secundo est traditum.

IN CAPUT IV.

Primo loco agit de innominata virtute honoris, ducto argumento a simili, quod, quemadmodum se habet liberalitas ad magnificentiam: sic videtur se habere hæc virtus ad magnanimitatem; cum ambæ, scilicet liberalitas, et innominata virtus honoris, a magno abstineant, circa mediocritatem vero, et parva disponunt nos, ut oportet.

Secundo argumentatur etiam a simili, quod, quemadmodum in acceptione, et largitione pecuniarum mediocritas est, et exsuperantia, et defectio: sic etiam in honoris appetitione est exsuperantia, et aliquid magis, quam oportet, et defectio, et aliquid minus, quam oportet, et mediocritas, ex quibus factis oportet, et quomodo oportet.

Tertio ostendit extrema vituperari, nimirum ambitiosum, qui exsuperat in appetitione honoris, et honorem appetit magis, quam oportet, et unde non oportet: et non ambitiosum, qui deficit, et ne ob honestum quidem præeligit honorari.

Quarto docet, cum extrema hujus virtutis vituperentur, ea tamen interdum laudari, ut ambitiosum tanquam virilem, et honesti studiosum: et non ambitiosum, tanquam modestum, ac temperantem. Addit philosophus, cum pluribus modis aliquis dicatur cupidus, et

studiosus alicujus rei, ambitiosum diversis rationibus modo laudari, modo vituperari, prout non semper ad idem refertur; nimirum laudari, quod studiosior sit honoris, quam vulgus; et vituperari, quod studiosior sit honoris, quam oportet.

Quinto tradit, quoniam mediocritas in appetitione honoris vacat nomine, idcirco extrema quasi deserta sede videri controversari: esse enim mediocritatem, quoniam ubi est exsuperantia, et defectio, ibi etiam est medium: at in honoris appetitione est exsuperantia, et defectio, cum appetant honorem et magis, et minus: Ergo est etiam mediocritas, ut liceat appetere honorem, quomodo oportet.

Sexto exponit laudari talem mediocritatem nomine vacantem: atque si conferatur cum ambitione, videri vacuitatem honoris: si cum vacuitate honoris, videri ambitiosum: si cum utraque, videri utramque quodammodo: idemque evenire circa alias virtutes; exempli gratia liberalitatem ad avaritiam esse profusionem: ad profusionem esse avaritiam: ad utramque esse utramque quodammodo: et sic de ceteris.

Septimo præcipit, quoniam medium nomen non habet, idcirco solam oppositionem extremorum in appetitione honoris apparere.

IN CAPUT V.

Primo loco definit mansuetudinem, ut sit mediocritas circa iram: et, quamvis re vera in hac materia medium nomine vacet, et ferme etiam extrema: usurpari tamen nomen mansuetudinis, cum ipsa declinet ad defectionem, quæ nomen non habet: exsuperantiam vero posse appellari iracundiam, quæ distinguitur ab ira, quod iracundia intelligatur esse habitus: ira vero affectus: quæ vero iram efficiunt, inquit Philosophus, multa sunt, et inter se differentia: nempe tres caussæ enumeratæ lib. 2. Rhetor. cap. 2. contemptio, incommodatio, contumelia.

Secundo ostendit eum laudari, qui, quibus de rebus, quibusque hominibus oportet, irascitur, præterea vero etiam, quemadmodum, quo tempore, et quamdiu oportet; talemque appellari posse mansuetum, et lenem, si modo mansuetudo, et lenitas laudabilis est. Et exponit naturam mansueti sex proprietatibus; ut vacet perturbatione: ut non ducatur ab affectu: ut quemadmodum ratio præscripserit, ita, et his de caussis, et tamdiu irascatur: ut errare potius videatur in defectionem: ut non sit proclivis ad ulciscendum: ut potius ad ignoscendum sit propensus.

Tertio ostendit defectionem in hac materia, sive appelletur vacuitas iræ, sive quo alio nomine, vituperari; et eorum, qui deficiunt, et non succensent ob eas caussas, ob quas succensere debeant, nec quomodo, nec quo tempore, nec quibus debent, has recenset proprietates: ut videantur esse stolidi: nec sentire: nec dolere: neque

esse idonei ad ulciscendum: sed lacessiti tolerare, et suos negligere, seu aliorum in suos contumelias perpeti; quod affirmat esse servile.

Quarto explicat naturam exsuperantiæ, seu ejus, qui exsuperat, ut sit is, qui irascitur, et quibus, et propter quas caussas irasci non debet; et vehementius, quam debet, et citius, et diutius, quam oportet. Addit, cum exsuperantia in his omnibus peccandi generibus contrahatur, non omnia tamen hæc in uno inesse, quoniam fieri non possit, ut insint: et, cum malum omne per se perdat, atque interimat, si integrum sit, intolerabile efficiatur.

Quinto enumerat iracundiæ species, quod alii sint simpliciter iracundi: alii summæ bilis homines: alii acerbi: alii difficiles; ex quibus dicuntur iracundi, qui quidem cito irascuntur, et quibus non oportet, et ob quæ non oportet: sed cessant cito: et hoc bonum habent, ut non contineant iram, sed effundant, quoniam aperti sunt ob celeritatem, deinde cessant. Summæ vero bilis homines dicuntur, qui supra modum sunt celeres, et ad rem omnem iracundi, et omni de caussa. Et acerbi, seu amari dicuntur, qui difficulter reconciliantur, multumque temporis irascuntur, cum iram contineant, et comprimant, tantisper, donec injuriam ulti fuerint, cum ultio iram sedet, doloris loco voluptatem afferens; quod si assequi non possint, gravi onere premuntur, et, quia onus eorum non est aliis notum, nemo eis, ut se placabiles præbeant, persuadet; ita ut tempore indigeant ad iram concoquendam, sintque cum sibi ipsis molestissimi, tum etiam amicis. Denique difficiles dicuntur, et sævi, atque asperi, qui et propter quas caussas non debent, et gravius, et diutius, quam debent, irascuntur, et qui numquam placantur, nisi injuriam ulti sint, vel etiam eos quibus irati sunt, castigaverint.

Sexto considerat, quod sit majus extremum mansuetudinis; traditque exsuperantiam magis opponi mansuetudini, quam defectionem, quoniam exsuperantia magnis sit, et in pluribus reperitur, cum humanæ naturæ convenientius sit irasci: et difficiles, sævi, asperi, infestoque atque infenso animo homines sunt pejores ad convictum, et minus accommodati ad vitæ consuetudinem: post hæc repetit, quæ in fine lib. 2. tradebat paulo diversis verbis. Ibi enim, sic; Non facile est definire, quomodo, et quibus, et ob quæ, et quatenus irascendum. Hoc in loco sic; non facile definitur, quomodo, et quibus, et ob quæ, et quantum temporis irascendum sit, et quousque recte faciat aliquis, aut erret. Illic; Etenim quandoque nos deficientes laudamus, et mansuetos dicimus: quandoque infensos, viriles appellamus, verum declinans parum a recte agendo non vituperatur, neque in majus, neque in minus, sed qui plus declinat. Hic; Qui enim parum transgreditur, non vituperatur, neque ad id, quia magis est, neque ad id, quod minus: interdum enim deficientes laudamus, mansuetosque dicimus: et difficiles appellamus viriles, tanquam idoneos ad imperandum. Illic; Sic enim non latet;

quousque vero, et quatenus vituperandus sit, non facile est ratione definire: non enim diversum quippiam est ab iis, quæ sensu comprehendi queunt; talia autem in singularibus sunt; et in sensu judicium est. Hic; Jam quantum, et quomodo transgrediens sit vituperandus, non facile est ratione statuere: nam in singularibus, et sensu est judicium. Illic; Hoc igitur tantum id declarat, medium habitum in omnibus laudabilem esse. Hic; Sed illud est perspicuum, medium quidem habitum laudandum esse, secundum quem, quibus oportet, irascimur, et ob quæ oportet, et quomodo oportet, et ex talibus omnibus exsuperantias, et defectiones vituperantes; atque, si parum fiat, leviter: si plus, magis: si multum, valde esse vituperandos. Illic; Atque oportere modo ad exsuperantiam, modo ad defectionem declinare: Sic enim facillime id, quod medium est, et id, quod bene est assequamur. Hic; Manifestum igitur est medio habitui adhærendum.

IN CAPUT VI.

PRIMO loco agit de exsuperantia in materia ejus virtutis, quæ est habitus amandi, et nomine caret, quamvis libro secundo appellata sit amicitia: et tradit obsequentes exsuperare in congressionibus, et vitæ consuetudine, ac sermonum, et rerum communione, qui omnia ad voluptatem laudant, et nulla in re adversantur, sed putant se non oportere molestos esse iis, quibuscum versantur.

Secundo agit de defectione in materia ejusdem virtutis: et tradit morosos, et litigiosos vocari, qui iis, quibuscum versantur, in omnibus adversantur, et nullam curam habent, an molestiam afferant.

Tertio agit de mediocritate in eadem materia: et docet eos, qui dicti sunt, extremos habitus, tum exsuperantiam, tum defectionem vituperandos esse: medium vero habitum laudabilem esse, secundum quem quis admittit ea, quæ oportet, et quomodo oportet, similiter vero etiam ægre fert, etsi proprium nomen non habeat. Aperit autem de tali habitu tria; primum hunc habitum similem esse amicitiæ, quoniam talis sit, qui habitu hoc medio præditus est, qualem significamus, probum, et amicum, si assumpserit id, ut diligat. Deinde differre talem habitum ab amicitia, quia cum hæc non sit sine affectu diligendi eos, quibuscum versatur, cum singula suscipiat, quomodo oportet, non quia est in motu amandi, vel odio habendi, sed quia est talis, inter obsequentem, et morosum interjectus, et hoc modo dispositus; quippe qui idem efficiat, eamdemque affabilitatem ostendat tam apud ignotos, quam apud notos, tam apud non familiares, quam apud familiares. Denique talem habitum in singulis exerceri, ut congruit: quoniam non similiter convenit familiares, et alienos observare: neque rursus offendere.

Quarto ponit proprietates ejus, qui inter obsequentem, et morosum est interjectus; ut scilicet consuetudinem habeat, quemadmo-

dum oportet: ut ad honestum, et utile suas actiones referens hunc sibi scopum propositum habeat, ut ne molestia afficiat, sed potius voluptate, cum versetur circa voluptates, et molestias, quæ in congressionibus fiunt: ut quando non nisi cum turpitudine, aut etiam damno delectare potest, obsecundationem improbet, ac respuat, malitque offendere; atque si res facienti dedecus afferat, idque non parvum, aut damnum, contraria vero parvam molestiam, eam non probet, sed moleste ferat: ut diverso modo versetur cum iis, qui dignitate aliqua præditi sunt, et cum infimis, et forte fortuna oblatis hominibus; et diverso modo cum notioribus, et cum minus notis; similiterque secundum alias differentias, singulis attribuens id, quod decet: ut delectationem quidem per se eligat, offensionem vero vitet: ut ea, quæ eveniunt, si majora sint, sequens honestum inquam, et utile, magnæque in posterum voluptatis caussa, parum molestiæ afferat.

Quinto distinguit obsequentem ab adulatore; quod is qui eos delectat, quibuscum versatur, aut nihil aliud spectat, nisi ut jucundus sit: aut spectat emolumentum, quod vel in pecunia, vel in iis rebus quæ pecunia æstimantur, positum est. Primo modo dicitur obsequens: secundo adulator.

Sexto repetit naturam ejus, qui deficit in congressionibus, quod talis dictus est morosus, et litigiosus, qui omnia moleste fert.

Septimo ostendit solam oppositionem extremorum apparere, quia medium nomine vacat.

IN CAPUT VII.

Primo loco tradit circa eadem fere versari mediocritatem arrogantiæ; et nomine carere: et monet non esse inutile de talibus disserere, duabus de caussis; primum, quia melius percipi poterunt, quæ ad mores pertinent, si singula pertractentur; deinde quia persuadebitur virtutes esse mediocritates, si in omnibus ita se habere cognoscatur: cum autem in vitæ consuetudine qui ad voluptatem, et molestiam aliquibus modis se gerunt vel secundum exsuperantiam, vel secundum defectionem, vel secundum mediocritatem, explicati sint; proponit Philosophus de iis, qui vera dicunt, et de iis, qui mentiuntur, se esse dicturum; idque verbis pariter ac factis, et simulatione.

Secundo confert extrema cum medio, explicans primum singulorum naturam: deinde eorum inter se convenientiam: denique differentiam. Primum igitur docet videri arrogantem esse, qui sibi vindicat gloriosa, et ea, quæ ipse non habet, et majora, quam habet. Contra vero esse dissimulatorem, qui negat ea, quæ habet, vel minora efficit. At medium, qui est semper sui similis, veracem et vita, et oratione, videri confiteri ea, quæ sunt circa ipsum, et neque ma-

jora, neque minora. Deinde ostendit convenientiam, quod liceat singula hæc et alicujus rei caussa facere, ut gloriæ, et lucri, et nullius rei caussa, ut ex habitu: et unusquisque qualis est, talia agit, et dicit, et sic vivit, nisi alicujus rei caussa agat, et dicat. Denique tradit, mendacium quidem malum, et vituperandum esse, circa quod versatur arrogans, et dissimulator: at verum esse honestum, et laudabile, quod est proprium mediocritatis. Itaque veracem, cum sit medius, laudabilem esse: et mentientes ambos quidem vituperandos, sed magis arrogantem.

Tertio docet veracem dupliciter accipi; primum pro eo, qui verum dicit in pactionibus, et iis, quæ pertinent ad justitiam: deinde pro eo, qui, quibus in rebus nihil refert, utrum sit ejusmodi, nec ne, tum in oratione, tum in vita, veritatem colit, et sequitur eo ipso, quod tali animi habitu sit præditus: et hoc in loco accipi veracem secundo modo; cujus proprietates sunt; ut videatur esse probus: ut sit veritatis studiosus: ut etiam, in quibus non refert, verum dicat: ut multo magis, in quibus refert, verum dicat: ut tanquam turpe mendacium caveat, quod etiam perse, et sua natura cavebat: ut talis laudabilis sit: ut magis declinet ad id, quod minus est vero, quoniam id moderatius videtur, cum exsuperantiæ sint invisæ.

Quarto considerat triplicem arrogantem, quod unus sit arrogans purus: alter gloriosus: tertius avarus; quorum primus, cum majora fingat, quam ea, quæ habet, nullius rei caussa, pravo quidem similis est, quoniam mendacio gaudet, sed inanis videtur magis, quam malus: alter vero, cum gloriæ, vel honoris causa id faciat, non valde est vituperandus, ut arrogans: tertius, cum moveatur argenti caussa, vel eorum, quæcumque ad argentum pertinent, deformior est. Addit formam arrogantis, ut non in facultate spectetur, sed in præelectione mendacii; quoniam secundum habitum, et, quia est talis, arrogans est; quemadmodum etiam mendax tripliciter dicitur; partim qui mendacio ipso gaudet nullius rei causa: partim qui propter gloriam: partim qui propter lucrum. Addit materiam arrogantis gloriosi, et arrogantis avari, quod qui gloriæ caussa arrogantia utuntur, talia fingunt, in quibus est laus, et felicis effectio: qui vero lucri caussa moventur, fingunt ea, quibus etiam proximi fruuntur, et quæ latere possunt, si non sint, ut esse medicum, vel vatem, vel sapientem.

Quinto exponit dissimulatores, dum minus dicunt, elegantiores moribus videri: quoniam non lucri caussa videntur dicere, sed fugientes id, quod fastidium affert. Ac maxime istos gloriosa negare, ut vel Socrates faciebat. Duo vero genera commemorat dissimulatorum, quod alii sint veteratores, alii elegantes veteratores: et primi quidem parva, et manifesta dissimulant, versute delicati, et contemnendi, quorum nimia defectio quandoque arrogantia videtur, ut existimabatur esse Lacedæmoniorum vestitus arroganter con-

temptus; quoniam et exsuperantia, et nimia defectio arrogantiam parit: alteri vero moderate utuntur dissimulatione, et circa ea, quæ non valde sunt in promptu, et manifesta, dissimulanter agunt.

Sexto explicat majus extremum veracis, quod veraci magis opponitur arrogans, quam dissimulator, cum sit pejor, et idcirco, pejor, quia dissimilior ei, qui virtute præditus est, et frequentior, juxta regulam cognoscendi majus extremum traditam lib. 2.

IN CAPUT VIII.

PRIMO loco aperit materiam festivitatis esse jocum, quod requieti quoque in vita loci aliquid relictum est, in eaque aliquid jocis, et hilaritati conceditur temporis; idcircoque efficitur, ut hic quoque decora quædam, et apta consuetudo, congressioque et dicendi, et audiendi, quæ et quemadmodum decet et dicere, et audire, vigere videatur. Ubi multum refert, ut personarum habeatur, tum dicendo, tum audiendo, ratio; unde perspicitur, et transiri in his medium, et deseri. Hæc autem virtus, quæ tractat jucundum jocosum, dicitur Græce εὐτραπελία, id est, apta versatio animi, et continuus animi gestus, ad versionem aptus: et ἐπιδεξιότης, id est, dexteritas; debet enim, qui apte jocari vult, dextere id facere, et ab illo proposito abhorrere, quod legitur apud Quintilianum; Potius amicam, quam dictum perdidi; ad quam virtutem pertinent urbana dicta, et probata dicta. Apud Latinos dicuntur non solum facetiæ, sed etiam joci, urbanitates, sales, vel salsa, quia, ut sal cibos, sic hujusmodi dicta sermones condiunt; et dicteria, ut apud Ciceronem in lib. Epistolar. ad Cornelium Nepotem. Definitur vero εὐτραπελία, seu festivitas libro 2. Rhetoricæ, ut sit contumelia erudita: duplex enim est contumelia, una ineruadita, quæ scurrilitas appellatur: altera erudita, quæ festivitas vocari potest. Et lib. 3. Rhetoricæ distinguitur scurrilitas a dissimulatione; quod illa alterius caussa; hæc sui caussa esse videatur.

Secundo agit de exsuperantia in jocis, quod ii, qui ridendo exsuperant, scurræ videntur esse, et importuni, cupientes prorsus ridiculum, et magis spectantes, ut risum efficiant, quam ut modeste loquantur, et molestia non afficiant eum, quem cavillantur.

Tertio agit de defectione in jocis, quod qui neque dicunt ipsi aliquid ridiculi, neque eos, qui dicunt, moderate ferunt, rustici, et duri videntur esse.

Quarto agit de mediocritate in jocando, quod, qui concinne jocantur, versatiles, et faceti appellantur, quasi ad versionem apti, cum morum videantur esse hujusmodi motiones: quoniam, quemadmodum corpora ex motionibus judicantur: sic etiam mores. Cum autem redundante ridiculo, et plerisque gaudentibus joco, atque eo ut cavillentur magis, quam oporteat, etiam scurræ ver-

satiles, et faceti vocentur, tanquam elegantes: differunt tamen a festivis, quia id non faciunt, quemadmodum decet, ut apparet ex iis, quæ modo dicta sunt. Ergo faceti partim veri erunt, partim adumbrati.

Quinto recenset proprietates festivitatis; ut festivus, et dexter talia dicat, et audiat, qualia probo, et ingenuo conveniunt: ut sequatur ingenuum jocum, qui est in rebus quibusdam, non in omnibus; cum magna sit distinctio ingenui, et servilis joci, itidemque eruditi, atque ineruditi; ut facile perspici potest ex comœdiis antiquis, et novis; quod in illis loco ridiculi esset sermonis obscœnitas, in his sola suspicio obscœnitatis; quæ quidem non parum differunt ad venustatem, ut non pendeat ex auditoribus, sed ex decoro, et ea dicat in alios, quæ ipse in se dicta libenter audiret: denique ut a convitio caveat; quoniam cavillatio convitium quoddam est; et legumlatores aliqua convitia prohibent, cum oporteat fortasse etiam prohibere cavillationes. Illud conficit Philosophus, elegantem, et ingenuum sic se habere debere, quasi lex sibi ipsi sit, ac talem medium esse, sive dexter, sive versatilis, et facetus dicatur.

Sexto ponit proprietates scurrilitatis; ut scurra superetur: ut neque sibi, neque aliis parcat, dummodo risum moveat: ut talia dicat, quorum nihil elegans diceret, et nonnulla ne audiret quidem.

Septimo ponit proprietates rusticitatis; ut rusticus ad tales congressiones jocosas ineptus sit: ut nihil ipse conferens omnia ægre ferat; cum tamen requies, et jocus in vita esse res necessaria videatur.

Octavo ponit hanc rationem, quod tres sunt virtutes, quæ quidem spectantur in communione vitæ, et sermonum, atque in congressionibus hominum; una, quæ versatur circa verum, et potest veritas appellari: duæ autem circa jucundum; nimirum una circa jucundum jocosum, quam quidam festivitatem nominant: altera circa jucundum serium, et lib. 2. appellata est amicitia, improprie tamen, ut traditum est cap. 6. hujus libri, et a nonnullis affabilitas nominata est.

IN CAPUT IX.

Primo loco docet verecundiam non esse virtutem, sed affectum; idque apparere ex definitione ipsius verecundiæ, et ex motu corporis conjuncto cum ea; quoniam definitur verecundia, ut sit metus quidam infamiæ, eodemque modo nascitur, quo metus is, qui in rebus asperis, formidolosisque cernitur. Quod si verecundia est metus enumeratus lib. 2. Rhet. inter affectus, sequitur, ut sit affectus. Præterea id quod ad corpus quodammodo pertinet, magis

habet proprietatem affectus, quam habitus, et virtutis: at verecundia pertinet quodammodo ad corpus, quemadmodum etiam metus; erubescunt enim, qui verecundantur, qui vero mortem metuunt, pallescunt: ergo et verecundia, et metus habet magis proprietatem affectus, quam habitus et virtutis. Affertur caussa, cur, qui verecundantur, erubescant, qui metuunt mortem, pallescant: quoniam finis verecundiæ est honor, positus potissimum in vultu, et genis, idcircoque in verecundia ad faciem cohonestandam currit sanguis: finis autem metus mortis est salus, posita præcipue in corde, et ideo in motu mortis ad cor conservandum sanguis proficiscitur. Addit Aristoteles hoc argumentum, quod nulla virtus magis convenit uni ætati quam alteri. At verecundia magis convenit uni ætati, quam alteri: non enim omni ætati talis affectus convenit, sed juvenili, qua ætate putamus oportere homines verecundos esse, propterea quod ex affectu viventes in multis peccant, et a verecundia prohibentur: et laudamus quidem ex juvenibus verecundos: seniorem vero nemo laudaverit, quod sit pudibundus, cum putemus eum nihil agere oportere ex iis, in quibus pudor versatur. Quare sequitur verecundiam non esse virtutem. Deinde argumentatur, quod omnis virtus est hominis probi. At verecundia non est hominis probi, quippe quæ oriatur ob res pravas, quæ agendæ non sunt. Ergo verecundia non est virtus.

Secundo tradit virum probum non debere esse verecundum, neque in turpibus ex veritate, neque in turpibus ex opinione; quod neutra agenda sint. Itaque ei non erubescendum; cum hominis pravi sit, et non probi, esse talem, ut aliquid agat ex turpibus.

Tertio docet ne habitudinem quidem verecundiæ esse viri probi, ut scilicet ita se habeat, ut, si egerit aliquid ex turpibus, pudore afficiatur; cum absurdum sit ob id existimare eum probum esse: quoniam in iis, quæ sponte aguntur, verecundia cernitur; at vir probus sponte nunquam male aget: ergo vir probus non verecundabitur.

Quarto ostendit verecundiam esse probam ex conditione, et suppositione: quoniam, si supponamus virum probum agere turpiter, is sine dubio verecundaretur. Sed hoc non est in virtutibus.

Quinto exponit, verecundiam non esse ideo probam, quia impudentia prava sit: utramque enim in materia versari, quæ repugnat virtuti.

Sexto argumentatur, ne continentiam quidem esse virtutem, sed mediam, et mistam, partim ex virtute, quatenus habet rationem rectam, et firmam: partim ex vitio, quatenus habet cupiditates pravas. Sed de ea inquit philosophus, esse posterius differendum, nempe lib. 7. et proponit nunc dicendum de justitia, quæ toto lib. quinto pertractatur.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM QUINTUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber quintus habet capita undecim.

IN CAPUT I.

Primo loco proponit Philosophus considerandum de justitia, et injustitia, circa quales actiones tales habitus spectentur: qualis mediocritas sit justitia: quorum medium sit justum. Ac actiones quidem appellat justam rerum distributionem, et injuste factorum correctionem. Justitia vero est mediocritas, non ut aliæ virtutes. Illæ enim inter duo vitia sunt interjectæ, duobus nominibus distinctæ, quorum alterum significat exsuperantiam, alterum defectionem, ideoque mediocritates dicuntur: hæc vero solam injustitiam habet oppositam, quæ tam de exsuperantia, quam de defectione dicitur. Quemadmodum autem justitia est mediocritas inter exsuperantiam et defectionem: sic justum est medium inter plus et minus.

Secundo exponit, quæ docendi via, et ratio sit retinenda in explicanda natura justitiæ: talis enim ratio, quemadmodum dictum est libro primo pluribus in locis, non est exacta, sed ex probabilibus; quæ in superioribus quoque libris adhibita sunt, et idcirco se probabilibus quoque in hoc libro usurum esse profitetur.

Tertio explicat naturam justitiæ ex communi hominum existimatione, ut sit habitus, quo homines propensi sunt ad agenda ea, quæ justa sunt, et quo justa agunt, et justa volunt. Quam definitionem secutus est quoque Justinianus libro 1. Institutionum, cum tradidit, Justitiam esse perpetuam, et constantem jus suum unicuique tribuendi voluntatem. Cum enim dixit perpetuam et constantem, significavit esse habitum, id est, qualitatem perpetuo, et constanter inhærentem, et difficulter mobilem, nimirum differentem a dispositione, quæ est facile mobilis. Cum addidit, jus suum unicuique tribuendi, denotavit esse ejusmodi habitum, quo homines propensi sunt ad agenda ea, quæ justa sunt, et quo justa agunt. Cum ait, voluntatem, expressit illud, quod inquit philosophus, et justa volunt. Est autem definitio ex via, et ratione resolvendi ab ultimis ad primum. Nam primum homines justa volunt: deinde justa agunt: postea habitum nanciscuntur. E contrario definit injustitiam, ut sit habitus, quo injuriam faciunt, et injusta volunt, id est

perpetua, et constans injuriam faciendi voluntas. Declarat præterea naturam justitiæ ex cognitione operum quæ non sunt contrariorum, sed ad unam tantum partem: in ratione enim justitiæ ponitur tantum justum, et in ratione injustitiæ ponitur tantum injustum; quia justitia, et injustitia sunt habitus, qui se habent solum ad unam partem, ad differentiam scientiarum, et facultatum, quæ se habent ad contrarias partes. Per facultates autem intelligit Dialecticam, et Rhetoricam, quæ æqualiter contraria possunt. Per scientias intelligit Musicam, Medicinam, et alias hujusmodi, quæ sciunt contraria. Per habitus intelligit virtutes morales, et virtutes corporis, similiterque vitia; quæ valent solum in unam partem, ut sanitas efficit sana, morbus morbosa, justitia efficit justa, injustitia injusta. Inde tradit posse cognosci contrarium habitum duobus modis; partim ex contrario habitu, partim ex subjecto. Exempli gratia, natura justitiæ potest cognosci ex contrario habitu, nimirum ex injustitia: habet enim contrariam naturam ipsi injustitiæ. Similiter potest cognosci ex rebus subjectis, ut ex rebus justis, in quibus versatur. Affert exemplum, quod, si bona habitudo nota sit, etiam mala habitudo est nota; et hoc modo unum contrarium cognoscitur ex altero. Similiter ex bene habitis cognoscitur bona habitudo, et ex bona habitudine cognoscuntur bene habita. Etenim quandoque habitus cognoscitur ex subjectis, quandoque subjecta cognoscuntur ex habitu. Exempli gratia, si soliditas carnis est bona habitudo, necesse est, ut raritas carnis sit mala habitudo, et id quod habet vim efficiendæ soliditatis in carne, sit bona habitudo, quemadmodum id, quod habet vim efficiendæ raritatis in carne, sit male habitum. Addit justitiam quoque cognosci, et injustitiam ex distinctione significationum: quod plerunque sit, ut si unum contrarium est homonymum, etiam alterum sit homonymum, id est, multiplicis significationis. Dicit, plerunque, quia id non est perpetuum, ut φιλεῖν significat duo, nempe amare, et osculari: μισεῖν vero simpliciter significat odisse. Justitia autem, et injustitia sunt homonyma, et dicuntur diversis modis: et justum, et injustum, in quibus valet hæc regula, quod si unum contrarium est homonymum, etiam alterum similiter est homonymum. Sed, quia propinqua est homonymia, idcirco latet, nec apparet, ut in illis homonymis, quæ longe distant, quemadmodum in Alexandro rege, et Alexandro explicatore Aristotelis: et in clavi quæ significat tum eam, quæ est sub jugulo animalium, tum eam, qua fores clauduntur. Cum igitur injustus diversis modis dicatur, intelligendæ sunt variæ ejus significationes.

Quarto dividit injustitiam, quod duobus modis dicitur injustus, tum universe, qui non paret legi: tum singulariter, qui plus sumit, et non servat æqualitatem. Quamobrem cum hoc contrarium habeat diversas significationes, etiam justus, qui opponitur injusto,

erit duplex; tum universe is, qui legi paret; tum singulariter is, qui servat æqualitatem. Et justum similiter erit duplex; tum id quod est legitimum, id est, secundum leges; tum id, quod est æquale, et servat æqualitatem.

Quinto explicat proprietates injusti, quarum prima est, quod injustus plus sumit: non tamen spectatur in omnibus bonis, ut in medicina, in philosophia, in eloquentia, et in similibus; quemadmodum ut sit peritior medico, doctior philosopho, eloquentior oratore; in quibus rebus, qui plus sumit, non dicitur injustus: sed spectatur in illis bonis, quæ pertinent ad prosperam, vel adversam fortunam, ut in divitiis, in nobilitate, in imperiis, et in similibus; quæ simpliciter, et suapte natura sunt bona, quandoque tamen sunt mala, quatenus in malam partem usurpantur; et sunt ejusmodi bona, quæ homines solent optare, de quibus Philosophus hoc affert consilium, quod oportet optare quidem, ut ea, quæ sunt simpliciter bona, sibi quoque bona sint: eligere vero ea, quæ sibi bona sunt. Cum autem injustus plus sumat, intelligendum est, quod etiam injustus minus sumit; nimirum plus sumit boni, et minus sumit mali. Sed quoniam minus malum quodammodo videtur bonum, idcirco qui minus mali sumit, videtur etiam plus sumere, id est plus boni, cum minus mali sit quodammodo plus boni. Secunda proprietas est, quod injustus non servat æqualitatem: hoc enim commune est omni injustitiæ; et, quod inæquale est, vel est plus, vel minus. Itaque repugnat æqualitati. Tertia proprietas est, quod injustus legi non paret: nam etiam hoc ipsum legi non parere omnem injustitiam complectitur.

Sexto, cum constet, qui legi non paret, eum injustum esse, et qui legi paret, seu legitimus est, eum justum esse: colligit Philosophus, omnia legitima esse quodammodo justa, nimirum ea quæ definita sunt a facultate legumlatrice.

Septimo, cum justa et legitima, ut dictum est, sint illa, quæ jubentur a legibus, et leges omnia præscribant, dum spectant, vel quod communiter omnibus utile est, vel quod optimis, vel quod potentibus aut virtute, aut alio aliquo simili modo, quod scilicet pertineat ad efficiendam, vel conservandam publicam, et privatam felicitatem: præcipit Philosophus justa esse illa, quæ habent vim efficiendi, et conservandi felicitatem, et partes ejus in societate civili.

Octavo tradit, imperare legem ea, quæ pertinent ad omnes virtutes. Exempli gratia, quæ pertinent ad fortitudinem, ut ordinem non deseramus, neque fugiamus, neque arma abjiciamus: quæ pertinent ad temperantiam, ut adulterium non committamus, neque contumeliose agamus: quæ pertinent ad mansuetudinem, ut non verberemus, neque maledicamus: et similiter, quæ pertinent ad alias virtutes, et vitia, dum jubet ea, quæ sunt secundum virtutes,

et prohibet ea, quæ sunt secundum vitia, cum in hoc distinguatur bona lex a mala lege, quia bona lex recte posita est; mala vero lex temere lata est.

Nono docet; justitiam universalem esse virtutem perfectam, non simpliciter, sed ad alterum: proprium enim ejus est, ut aliorum spectet commoda; et idcirco ipsa valde laudatur.

Decimo ponit laudes justitiæ universalis; quarum prima est, ut sit virtutum præstantissima, et neque hesperus, neque lucifer ita admirabilis existat. Piccolomineus lib. 4. cap. 49. "Accommodate Arist. hanc universam justitiam cum stella Veneris comparavit, eamque illi prætulit; et jure prætulit, cum similis sit soli in omnibus coeli luminibus dominanti. Ideo princeps justus non secus populorum saluti est dicatus, ac sol est destinatus mundi saluti. Et addere quoque non injuria possumus, justitiam sole esse splendidiorem, quia sol interdiu solum; hæc etiam noctu refulget. Sol oculis corporis tantum; hæc etiam oculis mentis. Sol diuturna præsentia obest, et sua absentia noctu prodest: justitiæ semper obest absentia, semper prodest præsentia. Propterea non immerito justitia fingitur virgo, Jovis filia, in coelo inter leonem, et libram collocata, ut indicetur, cum ea junctam esse æqualitatem, et fortitudinem; quemadmodum Nigidius Philosophus simul, et astronomus affirmavit." Secunda laus est, ut sit amplissima juxta proverbium illud; justitia una alias virtutes continet omnes. Tertia est ut sit perfectissima; quæ perfectio in eo spectatur, quod, qui habet justitiam, ergo alios virtute utitur, et non tantummodo erga se: multi enim in suis ipsorum rebus virtute uti possunt, sed non in alienis: justus vero potissimum exercet virtutem suam ad commodum aliorum; quod debet facere imprimis ille, qui magistratum gerit, ut aliorum commoda procuret, de quo Aristoteles recitat dictum Biantis, qui fuit unus de septem sapientibus Græciæ, et solebat dicere, ἀρχὰ τὸν ἄνδρα δείξει, Magistratus virum demonstrabit. Quarta laus est, ut sit utilissima, quippe quæ sit alienum bonum sola inter virtutes, quia alterum spectat, cum ea, quæ alii utilia sunt, agat, nimirum principi, et communitati.

Tamen dubitatur, quia aliæ quoque virtutes videntur referri ad alterum, et esse bonum alienum, ut liberalitas, fortitudo, magnificentia, magnanimitas, et reliquæ fere omnes. Ad quam dubitationem illa facilis, et expedita est responsio, quod virtutes aliæ considerantur duobus modis; vel ut virtutes, et sic sunt bonum proprium ejus, in quo sunt: vel ut comprehensæ sub justitia universali, et sic sunt bonum alienum. Ac virtus quidem, ut virtus, considerata, nihil aliud denotat, nisi perfectionem, et bonitatem hominis virtute præditi, et actionis habitæ secundum virtutem, ut constat ex ejus definitione, cum dicitur virtus esse habitus, qui habentem bene perficit, redditque ejus opus bonum, lib. 2. Ethicorum. Vel habitus

prælectionis in mediocritate consistens, eodem lib. 2. Vel dispositio perfecta ad optimum opus, vel ultimum in potentia, ut res bene sit, et bene agat, lib. 7. physicorum. Itaque virtus considerata, ut virtus, non est ad alterum. Justitia vero quamvis ut virtus sit bonum proprium, tamen, ut justitia habet naturam suam in eo, ut referatur ad alterum. Itaque ab aliis virtutibus distinguitur justitia, quod illæ, si referantur ad alterum, et sint bonum alienum, id non habent ex se, sed a justitia, quatenus scilicet sub justitia universali continentur: hæc vero habet ex se, et ex sui ipsius natura, ut sit bonum alienum. Quælibet enim virtus, ut est habitus, et perfectio habentis, dicitur ejus virtus: ut autem agit, et bonum procurat alienum, vocatur justitia. Quare id totum, quod perficit habentem, virtus est: id totum quod bonum alienum procurat, in qualibet virtute est justitia. Itaque sola justitia est bonum alienum; et cæteræ virtutes sunt perfectiones quædam, nec bonum dicuntur alienum, nisi quatenus ad justitiam referuntur. Exempli gratia, liberalitas potest considerari duobus modis, vel quatenus est virtus, et perfectio, ac bonum ejus, in quo est; vel quatenus est justitia, et bonum indigentis, et ejus, in quem est. Primo modo est bonum proprium: secundo alienum. Item de ceteris virtutibus dici potest, si spectetur præcipua earum actio, quatenus perficit eum, qui se habet ad alterum, si non alio modo, at certe ut civis, qui pertinet ad bonum civitatis. Ut temperantia, tametsi videtur esse potius proprium, quam alienum bonum; tamen si inspiciatur præcipua ejus actio, ut temperans prolis generatio, quæ perficet maritum, et uxorem, et moderata actio, quæ perficit civem, refertur ad alterum, vel ad prolem, vel ad civitatem. Cumque quædam temperantiæ species actionem suam minime ad alterum habere videantur, ut illæ, quæ corpus constituunt humanum, sobrietas, virginitas, viduarum castitas; tamen in eo sunt ad alterum, quod perficiunt civilem personam, quam esse talem reipublicæ interest. Quinta laus justitiæ est, ut sit optima; quod probatur a contrario. Nam, quemadmodum pessimus ille est, qui utitur improbitate, et in se ipsum, et in amicos: sic optimus ille est, qui utitur virtute in se ipsum, et in alterum; quod est opus difficile, et maxime arduum, ut aliquis spectet magis commoda aliorum, quam sua. Ille primus est injustus, qui dicitur pessimus: hic alter est justus, qui vocatur optimus. Unde cognoscitur, justitiam esse virtutem optimam.

Undecimo monet, cum laudavit justitiam, se intellexisse justitiam universalem, quæ non est pars virtutis, sed integra virtus; quemadmodum injustitia universalis non est pars vitiositatis, sed integra vitiositas. Duplex igitur est justitia; una universalis, quæ paret legi, et prohibet omnia, quæ repugnant omnibus virtutibus moralibus; altera singularis, quæ spectatur in rerum distributionibus, et hominum commutationibus, ac contractibus. De qua jus-

titia singulari inferius agetur. Similiter vero etiam injustitia est duplex: una universalis, quæ non paret legi et sequitur ea, quæ repugnant virtutibus moralibus; altera singularis, quæ non servat æqualitatem in distributionibus, et commutationibus. Cum autem justitia dicta sit tota virtus, et injustitia tota vitiositas, videtur consequi, ut, qui habet talem injustitiam, simul habeat totam vitiositatem. Ergo ea, quæ inter se contraria sunt, ut profusio, avaritia, audacia, timiditas, et alia ejusmodi, erunt in eodem subjecto; quod fieri nequaquam potest. Quamobrem injustitia tota esse vitiositas non videtur: et hoc modo ne justitia quidem erit tota virtus. Verum respondetur, totam quidem justitiam, ut quandam perfectionem posse in viro probo reperiri, quia sub se nihil continet contrarii, quod permanere in eodem subjecto non possit: sed totam injustitiam, quamvis significet totam vitiositatem, non posse tamen inesse in eodem subjecto, quod sub se contineat ea, quæ inter se contraria sunt, et simul esse non possunt.

Duodecimo declarat convenientiam, et differentiam, quæ est inter justitiam universalem, et virtutem simpliciter: nam virtus, et justitia universalis in eo conveniunt, quod sunt habitus; ut enim virtus est habitus, sic etiam justitia universalis est habitus; et virtus significat probitatem, quæ est eadem, atque justitia universalis. Sed differunt in eo, quod justitia universalis spectat alterum. At virtus dicitur hac ratione, quia sit talis habitus, et quia perficiat habentem. Quoniam igitur virtus, et justitia dicuntur diversis rationibus, idcirco inter se distinguuntur; virtus quidem hac ratione, quia sit habitus perficiens, et hoc modo bonum proprium: justitia vero hac ratione, quia spectet commodum aliorum, et hoc modo sit bonum alienum.

IN CAPUT II.

Primo loco proponit explicandam singularem justitiam, et injustitiam.

Secundo probat injustitiam singularem, quod injustitia singularis reperitur sine aliis vitiis. Ergo distinguitur ab aliis vitiis: nam in aliis non dicitur plus sumere, ut qui abjecit clypeum propter ignaviam: qui maledixit propter asperitatem: qui pecuniis non est opitulatus propter avaritiam. Itaque tales sunt vitiosi propter alias causas, quam quod plus sumant. At in injustitia dicitur plus sumi quæstus causa de alienis bonis. Ergo est quædam injustitia singularis subjecta universali: et quoddam injustum singulare subjectum universali. Affert exemplum de eo, qui stuprum facit; quod contingit duobus modis; aut lucrandi causa; aut propter cupiditatem, et amorem. Quidam enim potest committere adulterium causa quæstus, ut aliquid accipiat ab uxore alterius; quemadmodum Catilina voluit ducere uxorem Orestillam propter

quæstum. Quidam vero movetur cupiditate, et amore; quemadmodum ipsa Orestilla nupsit Catilinæ propter amorem, non propter lucrum. Qui igitur agit, ut lucretur, plus quam debet, est injustus: qui vero aliquid facit propter cupiditatem, et amorem, et non lucrandi animo, est intemperans. Jam in aliis injuriis fit relatio ad aliud vitium; ut, si quis adulterium fecit propter amorem, fit relatio ad intemperantiam: si quis reliquit eum; qui sibi in acie proximus erat, fit relatio ad ignaviam: si quis ulciscendi causa percussit, fit relatio ad iram, et in aliis similiter: sed in quæstu, et lucro fit relatio ad injustitiam, et non ad aliud vitium.

Tertio ostendit convenientiam injustitiæ, tum singularis, tum universalis; quia ambæ sunt synonymæ, id est, ejusdem nominis, et rationis, cum ambæ dicantur injustitiæ, et ambæ sint ad alterum. Præterea utraque est in eodem genere, quia utraque est malus habitus, et vitium. Ostendit quoque differentiam ipsarum, quia singularis injustitia est de illis actionibus, quæ sunt quæstus causa, et ob eam voluptatem, quæ ex lucro existit, sive quæratur lucrum in honoribus, et imperiis, sive in pecuniis, sive in salutis conservatione sive in aliis rebus. Injustitia vero universalis spectatur in omnibus, circa quæ etiam versatur virtute præditus. Nam injustitia universalis connectitur cum improbitate, et male se habet in omnibus actionibus, in quibus bene se habet virtute præditus et probus.

Quarto repetit breviter; quæ superius in hoc libro conclusit; quorum primum est, justitiam non esse unam: secundum esse aliquam justitiam singularem diversam ab universali; cum universalis faciat, ut in omnibus pareamus legi: singularis vero faciat, ut non sumamus plus, sed servemus æqualitatem: tertium est injustum esse duplex, unum universale, quod legi adversatur: alterum singulare, quod est inæquale, cum plus sumitur: quartum est etiam justum esse duplex: unum universale, quod est idem, atque legitimum, et quod nulli legi repugnat: alterum singulare, quod æquale est, et non plus, nec minus in rebus pertinentibus ad lucrum sumit: quintum est injustitiam universalem esse secundum id, quod legi adversatur.

Quinto comparat inter se injustitiam universalem, et singularem, itemque justitiam: quod inæquale, et illegitimum sunt, ut pars, et totum: inæquale enim pertinet ad singularem injustitiam, et illegitimum ad universalem pertinet injustitiam. Itaque, ut jam conclusum est, altera est injustitia singularis: altera universalis; similiterque justitia. Quare proponit Philosophus, disputandum esse de justitia singulari: et de justo, ac de injusto similiter.

Sexto dicit Philosophus, omittendam esse justitiam, et injustitiam universalem. Cumque pateat, quomodo definiendum sit tum justum, tum injustum secundum eas, ostendit satis esse, ut hoc observetur, pleraque eorum, quæ legitima sunt, et in legibus continentur,

præscribi a tota virtute, et universali justitia, cum lex jubeat secundum unamquamque virtutem vivere, et prohibeat secundum unumquodque vitium: atque efficientia totius virtutis, et universalis justitiæ esse, ex legitimis ea, quæ sancita sunt legibus, de ea, quæ communitatem spectat, disciplina.

Septimo ait Philosophus, posterius esse disputandum, utrum ea disciplina, secundum quam simpliciter vir bonus est, pertineat ad politicam, an ad alteram facultatem. Nam pertinet ad alteram facultatem; nimirum ad ethicam: aliud enim est simpliciter virum bonum esse, quem considerat Ethica, et aliud est, bonum civem esse, qui potest esse civis bonus, id est utilis suæ patriæ, etiamsi non sit simpliciter bonus. Hanc autem quæstionem, utrum boni viri, boni civis, bonique principis eadem sit virtus, copiosissime tractat Piccolomineus lib. 10. cap. 2, 3, 4, et 5. Ac præclarum quidem est illud, quod docet Aristoteles de duplici justitia singulari, et de duplici justo; quod una species spectatur in distributionibus vel honoris, vel pecuniarum, vel aliarum rerum, quæcumque dividi possunt iis, qui ejusdem civitatis participes sunt, ut pro meritis res tales distribuantur, et in tali distributione inæqualitas vitetur, et æqualitas servetur, cum in his eveniat, ut alter erga alterum vel inæqualem se ostendat, et sit injustus, vel æqualem, et sit justus: altera vero cernatur in negotiis contrahendis, et in hominum contractibus, ac commerciis, et commutationibus. Hæc autem secunda duas habet partes, quod aut contrahimus cum aliis volentibus, aut cum aliis nolentibus. In primo genere contrahendi est venditio, emptio, mutuum, fidejussio, locatio, depositum, conductio: hæc enim omnia sponte fieri dicuntur, et a volentibus: quoniam principium eorum, quæ contrahuntur talibus modis, negotiorum sponte est, etiamsi tales contractus necessitas quædam consequatur. In altero contrahendi genere quædam sunt clandestina, quæ fiunt clam; quædam sunt violenta, quæ non fiunt clam, sed vi. Ac clandestina quidem sunt furtum (quod semper est non manifestum in intentione furis, etiamsi quandoque re ipsa sit manifestum) adulterium, veneficium, lenocinium, servi alieni circumventio, dolo allata nex, falsum testimonium: violenta vero sunt verbera, vincula, mors, rapina, debilitatio, convicium, contumelia.

IN CAPUT III.

Primo loco, cum in proximo superiori capite dictum sit, justitiam singularem esse duplicem, unam distributionum, alteram contractuum, et in hoc tertio capite agatur de justitia distributionum; tradit Philosophus, justum esse medium injustorum: quoniam injuria est iniqua: ergo jus est æquum etenim contrariorum sunt consequentia contraria. Præterea est æquum; ergo medium,

inter plus, et minus. Illud autem, si injustum est inæquale, justum esse æquale, ait Aristoteles omnibus patere, etiamsi ratio non afferetur, et per rationem intelligit argumentationem a contrariis.

Secundo ostendit, judicium referri ad quatuor: quoniam quod est æquale, in duobus consistit. Justum est æquale. Ergo justum in duobus consistit. Cum autem in duobus consistat, quatenus est æquale, consistit in quatuor, quatenus est jus, nimirum in duobus, qui accipiunt, et duobus, quæ distribuuntur. Nam, licet, qui accipiunt, sint plures tamen subeunt rationem duorum; quia vel sunt æquales; sic duo; et una pars alteri æqualis: vel inæquales; sic duo; una pars plus, altera minus. Vel dicuntur duo non solum numero, sed etiam specie, ut si dicantur æquales agricolæ militibus, patricii plebeiis.

Tertio tradit eandem esse debere æqualitatem, quibus, et in quibus. Cum dicit, quibus, significat, quibus hominibus; cum dicit, in quibus, significat in quibus rebus. Ut enim se habent homines inter se, ita res, et e converso: si personæ sint pares, debent habere paria præmia, vel supplicia: secus vero si non pares. Nam, cum pares paria consequuntur, in pace est civitas: si non pares paria, oriuntur bella, pugnæ, criminationes, querelæ. Quod autem fit pro dignitate, proportione constat: at jus fit pro dignitate: ergo proportione constat. Probat Philosophus minorem a publica concessione, et communi confessione: et tradit terminum dignitatis, vel æqualitatis non eundem ab omnibus statui, sed diversum in diversis Rebusp. quemadmodum in Democratia libertatem, ut, qui liberi sunt, æquales sint, etiamsi alius sit Themistocles, vel Pericles, alius sutor, vel coriarius: in Oligarchia vel divitias, vel nobilitatem generis: in Aristocratia virtutem.

Quarto tradit, justum posse esse non solum in numero monadico, sed etiam in numero universe. Michael Ephesius explicator lib. 5. Ethic. Aristot. numerum monadicum explicat, qui ex unitatibus constat, ut denarium, quinarium, septenarium, et alios hujusmodi: numerum vero universe, res ipsas numerabiles, ut sunt decem boves, decem homines, quinque equi, quinque asini. Proportio autem, ut hoc in loco docet Aristot. non solum est eorum numerorum, qui ex unitatibus componuntur, sed etiam rerum numerabilium, seu numeratarum, in hunc modum; ut se habet octonarius ad quaternarium; sic senarius ad ternarium. Ut octo homines ad quatuor: sic sex ad tres. Ac ratio quidem est duarum rerum inter se habitudo: proportio vero est duarum, pluriumve rationum similis habitudo, qualis hæc; Ut se habent decem ad quinque: sic octo ad quatuor.

Quinto docet, cum proportio in quatuor terminis spectetur, eam duplicem esse, unam disjunctam; quoniam disjuncta est sic; quam

rationem habent octo ad quatuor, eandem rationem habent sex ad tria, ubi patent quatuor termini: conjuncta vero est sic; ut se habent octo ad quatuor, sic quatuor ad duo, ubi, quamvis videantur esse tantum tres termini, tamen sunt quatuor, cum unus terminus adhibeatur pro duobus, et bis dicatur. Affert exemplum conjunctæ proportionis; quod quæ ratio est primi ad secundum, eadem est secundi ad tertium; ubi secundum bis positum est. Quare si secundum bis positum fuerit, quatuor erunt termini proportione inter se comparati.

Sexto tradit, justum, esse positum in quatuor terminis secundum proportionem disjunctam, et rationem esse eandem, quod similiter sint disjuncta, tum quibus hominibus distribuuntur, tum quæ res distribuuntur.

Septimo aperit, quemadmodum justum requirat quinque rationes: quarum 1. est, ut se habet primus terminus ad secundum, ut Cæsar ad Ciceronem: 2. est, sic se habet tertius ad quartum, sic se habet res militaris ad rem togatam: 3, est, ut se habet primus ad tertium, ut Cæsar ad rem militarem: 4. est, sic se habet secundus ad quartum, sic Cicero ad rem togatam. Achilles erat duplo major, quam Ajax. De his similiter sunt quinque rationes. Prima est, ut se habet Achilles ad Ajacem: 2. est, sic se habent centum numi dati Achilli ad 50. numos datos Ajaci: 3. est, ut se habet Achilles ad 100. numos: 4. est, ita se habet Ajax ad 50. numos; 5. est, et Achilles cum 100. numis ad Ajacem cum 50. numis. Achilles n. debet habere 100. numos: ut Ajax 50. Si distributio facienda sit spoliorum, quæ in direptione alicujus urbis capta fuerint, de Comite qui pugnavit cum 100. armatis, et de Barone, qui pugnavit cum 50. armatis, prima ratio est, ut se habet Comes ad Baronem: 2. est, sic major pars spoliorum ad minorem partem: 3. est, ut se habet Comes ad majorem partem: 4. est, sic se habet Baro ad minorem partem: 5. est, et Comes cum majori parte spoliorum ad Baronem cum minori parte. Comes enim debet habere majorem partem: Baro vero minorem. Addit Aristot. si ita inter se componantur, justam fieri distributionem: et primi termini cum tertio, et secundi cum quarto copulationem, esse justum in distributione; et justum esse medium ejus, quod præter proportionem est; quoniam, quod in proportione consistit, medium est: at justum in proportione consistit: ergo medium.

Octavo exponit proportionem justitiæ positæ in distributionibus esse Geometricam: quod in proportione Geometrica totum ad totum eandem habet rationem, quam pars ad partem. E. g. ut se habet senarius ad ternarium; ita quaternarius ad binarium. Ac partes quidem superantes in tali proportione faciunt unum totum, nimirum sex, et quatuor constituunt decem: partes vero superatæ faciunt alterum totum, scil. tria, et duo constituunt quinque. Ut au-

tem unum totum superat alterum totum, id est, decem superant quinque: sic pars superat partem. h. e. sex superant tria, videl. in dupla ratione. Quod hoc in loco nominatur proportio Geometrica. Observandum est, triplicem esse proportionem, unam Musicam, positam in cantu, et sono, quæ ad musicos pertinet: alteram Arithmeticam, cujus termini æqualiter distant, 4. 8. 12. 16. 20. cui similem faciunt justitiam negotiorum contrahendorum, quod, quemadmodum in proportione Arithmetica illud spectatur, ut numeri a se æqualiter invicem distent, etiamsi sint dissimiles; sic in justitia contractuum servatur æqualitas rerum, etiam inter dissimiles personas, ut nulla ratio habeatur personarum, sed tantum rerum ipsarum, et non minori pretio vendatur, vel locetur nobilibus, quam ignobilibus, et alii contractus similiter exerceantur inter cujusque generis personas æquali ratione: tertiam Geometricam, cujus termini æqualem habent rationem sine æquali distantia in hunc modum: ut se habent duo ad unum, sic octo ad quatuor. Et hanc superius notavimus esse duplicem: unam disjunctam, alteram conjunctam. Et huic dicunt similem esse justitiam distributionum, quod quemadmodum in proportione Geometrica non curatur æqualitas numerorum; sic in justitia, quæ in distributionibus consistit, non distribuuntur æquales Reip. administrationes, sed majores quidem dignioribus et præstantioribus; minores vero minus dignis, et minus præstantibus.

Nono monet, quod etiam supra notatum est, in hac justitia distributionum non esse proportionem conjunctam, sed disjunctam, positam in quatuor terminis diversis, id est, in duobus hominibus, et duabus rebus: quoniam non est unus numero terminus, cui, et quod, id est, cui tribuitur, et quod tribuitur, sed duo homines, et duæ res.

Decimo tradit, ut justum constat proportione; sic injustum esse præter proportionem: et hanc formam esse injusti, cum, qui excellit dignitate, habet minus; qui vero inferior est, habet plus. Quod patet in actionibus, quæ est materia justitiæ et injustitiæ. Nam, qui alterum violat, habet plus boni, et minus mali, et hoc modo plus boni, cum in boni ratione sit minus malum ad majus malum. Quod enim est eligendum, est bonum, et, quod magis eligendum est, majus bonum est. At minus malum est magis eligendum, quam majus malum. Ergo minus malum est bonum.

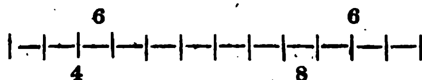
IN CAPUT IV.

PRIMO loco, cum adhuc disputaverit philosophus de justitia, quæ spectatur in distributionibus, proponit agendum de illa; quæ cernitur in emendandis rebus, quæ contrahuntur, aut voluntariis, aut non voluntariis; quarum divisio facta est in fine capitis secundi. Et jus-

tum positum in commerciis dicit esse diversum a justo posito in distributionibus; quoniam, quod jus in dividendis, distribuendisque communibus inter cives rebus consistit in proportione Geometrica positum est, ita ut secundum rationem personarum, et meritorum ei, qui plus contulit, plus detur, ei, qui minus contulit, etiam minus dandum esse videatur: jus vero negociorum contrahendorum est quoddam æquum secundum proportionem Arithmeticam, quæ æqualiter distat a duobus extremis, ut octo a sex, et decem. Tale igitur jus utitur personis tanquam æqualibus, et spectat dissimilitudinem damni. Philosophus autem etiam injuriam appellat læsionem. Apud Platonem vero *ἀδικείσθαι*, et injuria affici dicitur, qui in animo offenditur: *βλάπτεσθαι* autem, et lædi, qui in corpore, et fortunis. Unde illud; Socratem Athenienses lædere possunt: injuria afficere non possunt. Ac de duobus quidem æqualibus numeris, ut octo, et octo, detrahuntur ab uno duæ unitates et alteri adjunguntur, ita ut unus fiat sex, alter decem. Jam cui infertur injuria, is damno afficitur et imminuitur; qui afficit, lucratur, et major efficitur; judex vero alterum alteri exæquat multa imposita. Cum autem lucrum et damnum tantum de pecuniis, et opibus dici videantur: dicuntur tamen etiam de talibus, id est, contumelia, verberibus, cæde cum perpessio est mensurata.

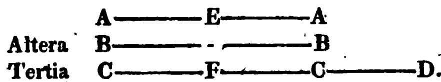
Secundo tradit, hoc justum esse medium damni, et lucri; quoniam est medium pluris et minoris: quod in hac materia est lucrum et damnum: ergo est medium lucri, et damni Lucrum vero est plus boni, et minus mali. Et damnum est plus mali, et minus boni. Quamobrem ut medium consequantur confugiunt ad judicem, tanquam ad jus et legem. Nam judex est quasi lex loquens, et dicitur esse debere tanquam jus animatum: at cum ad eum confugiant, tanquam ad medium tales nonnulli vocant *μεσιδίους*, id est, medium dividentes, seu medium adjudicantes. Michaelis Ephesii verba sunt. Vocant judicem Medianum, qui *μεσίδιος*, Græce dicitur, seu *μεσόδικος*, id est, medijurius. Utraque enim lectio in exemplaribus reperitur. Medianum, inquam, judicem vocant illi, qui injuria affectos se esse arbitrantur, quasi judex ille sit, qui medium sit inventurus, atque ita æquam et justam portionem unicuique attributurus. Vocabulum medianus, Vitruvii est, barbari appellant mediatorem. Illud autem argumentum est a conjugatis; Judex est medius: Ergo jus medium.

Tertio ostendit, quomodo judex exerceat officium suum, et considerat lineam constantem ex duodecim cubitis divisam in duas partes æquales, sex, et sex, et duas partes inæquales, quatuor, et octo.



N

Ubi de partibus æqualibus una constat ex sex cubitis; altera itidem ex sex cubitis. Et de partibus inæqualibus una constat ex quatuor cubitis: altera ex octo. Et judex est sex: injuria affectus est quatuor: injuria afficiens est octo. Judex detrahit, et addit: nimirum ab illo, qui est octo, detrahit duo, et addit illi, qui est quatuor. Atque hoc modo partes exæquat. Hoc autem justum, quod conservat judex, est secundum proportionem Arithmeticam, quæ habet æqualem distantiam majoris, et minoris. Exempli gratia, senarius numerus est medius inter quaternarium, et octonarium, et superat minus, id est, quaternarium in duobus, et superatur a majore, id est, octonario itidem in duobus. Judex, vero, qui est medius, tum illud, quod superat, tum illud, quod superatur, debet revocare ad medium, id est, ad regulam suam in medio positam. Affert philosophus etymologiam justi, et judicis, quod justum, seu jus a Græcis δίκαιον appellatur, quia δίχα ἐστὶν, id est, in duo æqualia divisum est: perinde ac si quis dixerit δίκαιον: et δικαστὴς nominatus est, quasi a διχαστὴς, id est qui rem in duas æquales partes secat: δίχα enim est bifariam. Jam majoris declarationis caussa sumendi sunt senarii tres, 6, 6, 6, ita ut primus sit injuria afficiens, tertius injuria affectus, medius judex, et primus, ac ultimus sint pares. Præterea considerandum est, quod primus senarius aufert ab ultimo tria, et sibi adjungit. Itaque primus sit novem, et ultimum facit tria, et ille hunc superat duabus partibus: si vero sibi non adjungat illa tria, primus permanet sex, et superat ultimum una parte. Primus igitur, qui sibi adjungit tria, superat medium una parte: et medium superat ultimum una parte: et medius adimit primo partem superantem, et addit ultimo. Rem declarat philosophus exemplo trium linearum inter se æqualium; quarum una est



Jam a linea A A detrahitur pars A E, et additur ad lineam C C, quæ appellatur C D. Itaque tota linea D C C, vincit lineam E A parte C D, et parte C F. Ergo superat lineam B B parte C D.

Patet igitur, quomodo tales lineæ ad æqualitatem sint reducendæ. Cum autem addit Philosophus, esse etiam hoc in aliis artibus, quæ tollerentur funditus, nisi inter id, quod facit, et id, quod patitur, fieret compensatio, servata operum quantitate, et qualitate: per id quidem, quod patitur, intelligit id, quod aliqua re indiget; per id vero, quod facit, intelligit id, quo indiget propter opera, seu per homines patientes, et facientes intelligit, tum aliqua re indigentes, tum eos, quibus indigent propter ipsa opera.

Quarto considerat, in quibus commerciis sit lucrum, et damnum; quod commercia hominum dicuntur esse aut voluntaria sine igno

ratione, et violentia: aut invita per ignorantiam, et violentiam: lucrum vero et damnum, quorum medium est jus, vel inprimis commerciis spectatur, vel in secundis: non in primis, quia lucrum, et damnum non sunt injusta, dum a voluntate hominum proficiscuntur: sed in secundis, ubi lucrum, et damnum sunt injusta, medium vero est justum. Ubi observandum est quod lucrum et damnum facere proprie dicitur de iis, quæ sponte fiunt; tamen transfertur etiam ad injuriam, et ad illa, quæ sunt invita. Illud conficit Philosophus, jus esse medium cujusdam lucri, et damni in iis, quæ non sponte fiunt, cum quis habet æquale, et, antequam res contrahatur, et postquam res contracta est.

IN CAPUT V.

Primo loco commemorat, et reprehendit Pythagoreorum opinionem de talione, seu reciproca quadam perpessione, quod talionem simpliciter jus esse Pythagorei existimarunt, cum quis id, quod alteri fecisset, similiter patiebatur. Exempli caussa, excoecabatur, qui alterum excoecaverat: manus ei amputabatur, qui alteri manum amputaverat: alapis cædebatur, qui alapis ceciderat: cujus quidem juris meminit inter ceteros Demosth. adversus Timocratem. Ubi probat legibus antiquis standum esse, nec ipsas leges facile novandas. Nam apud Locrenses, si quis novam legem rogare vellet, collo in laqueum inserto id efficere cogebatur: atque si lex probabatur, auctor ejus, vivebat, et abibat: sin minus, constricto laqueo peribat. Quo factum est, ut cum illi novas rogare leges non auderent, sed veteribus religiose uterentur, longissimo temporis spacio una tantum lex nova apud illos prolata sit. Cum enim ibi ex lege talionis receptum esset, si quis excussisset alteri oculum, ut etiam ipsi oculus erueretur nec id supplicium ulla pecunia redimi posset, quidam minatus fertur inimicus inimico unum oculum habenti, se illi oculum excussurum. Eas luscus ille minas ægre ferens, et in coecitate vitam sibi morte acerbiorem fore ratus, hanc ferre legem ausus est, si quis oculum lusco eruisset, illi contra utrumque eripiendum, ut pari calamitate utrique conflictarentur. Quam unam legem apud Locrenses latam esse spatio ducentorum annorum memoriæ proditum est. Jam jus talionis, ut philosophus argumentatur neque convenit cum jure distributionum, neque cum jure commerciorum. Nam in jure distributionum justum pro uniuscujusque dignitate spectatur; in talione nulla dignitatis ratio habetur ut si servus vel liberum, et probum virum verbere percusserit, vel sacerdotem calcibus contuderit. In jure autem commerciorum non statuitur, ut eadem repatiatur mala quispiam, quæ alteri intulerit; verbi caussa, ut dens evellatur ei, qui dentem extuderit, aut oculus:

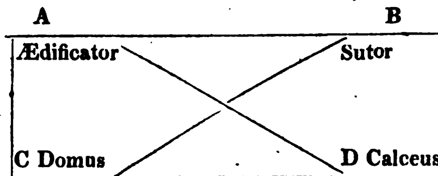
sed censetur æstimandum, quanti aut oculus, aut dens haberi debeat. Ille autem versus:

Tum fuerit lex recta, ferat si quisque quod egit.

Hesiodi est de Rhadamantho. Multis tamen in locis, inquit philosophus, id esse alienum videtur. Veluti si quis magistratum gerens aliquem percusserit, non est repercutiendus: si quis alicui, qui magistratum gerat, manus intulerit, non est tantummodo repercutiendus, sed gravius puniendus. Addit Philosophus, permultum interesse, utrum aliquid fiat voluntate, et sponte, an præter voluntatem, et invite.

Secundo ostendit, quale debeat esse jus talionis seu reciprocæ perpessionis, quod lex talionis debet considerari, non secundum æqualitatem rerum, ut considerabant Pythagorei qui volebant oculum pro oculo, manum pro manu deberi, sed secundum proportionem, et similitudinem rationis, ut, si das mihi opus tuum, non reddam tibi opus meum, quia eo fortasse non indiges, sed id, quod æquivalet. Hujusmodi enim reciprocis, vel æquivalentibus, cum par pro pari refertur, manet conjunctio civitatis. Nam vel dant operam homines, ut malum reddant, et ulciscantur: quod si non fiat, servitus est: vel ut bonum recipiant: alioqui non sit officiorum vicissitudo, qua cives simul manent. Quocirca gratiarum templum ἰμποδῶν, id est, in medio, et loco patenti statuunt, ut pateat, faciendam esse remunerationem. Id enim gratiæ proprium est, ut beneficio affectus, vicissim inserviat, et beneficio afficiens rursus gratificetur. Tres autem sunt gratiæ mutuo inter se amplexu conjunctæ; una aversa in medio, quæ conversa ad excipientes, et amplectentes, significat ministerii redditionem: duæ adversæ, quæ excipientes, et complectentes significant novi beneficii provocationem. Auctor Michael Ephesius.

Tertio ostendit modum similis perpessionis quod conjunctio per diametrum efficit proportionem in retributione. Verbi gratia, sit quadrilatera figura, in A ædificator: in B sutor: in C domus: in D calceus, diameter ab A in B, a B in C, linea recta ab angulo ad angulum.



Jam conjunctio per diametrum conjungit ædificatori calceum; sutori domum. Proportio est, ut se habet ædificator ad sutorem, sic

domus ad calceum. Addit Philosophus nihil prohibere, quin unius opus sit præstantius, quam alterius, sed ipsa opera esse exæquanda: et repetit illud, quod superius quoque dicebat, alias quoque artes sublatum iri funditus, nisi fieret compensatio, servata operum quantitate, et qualitate: et observat, non effici societatem ex duobus medicis, sed ex medico, et agricola, et omnino ex diversis, et dissimilibus, atque inæqualibus: eos tamen exæquandos esse.

Quarto declarat medium legitimum commutationis, quod omnia, quorum est permutatio, comparari inter se aliquo modo possunt, ut consideretur, quantum valeant singula; cujus rei caussa numus est inventus: et, quoniam omnia metitur, ideo medium, ac mensura quodammodo efficitur: et aperit, quod pluris est, et quod minoris; exempli causa quot calcei adæquent domum, aut alimentum.

Quinto explicat, medium naturale commutationis esse indigentiam: quod, si nulla esset indigentia, nulla fieret commutatio: et propter præsidium inopiæ, atque indigentiæ introductus est numus, dictus Græce νόμισμα ἀπο τοῦ νόμου, id est a lege, quia non natura, sed lege valeat, sitque in nobis situm, eum commutare, inutilemque reddere.

Sexto explicat rursus modo similis perpessionis, quod tunc lex talionis erit justa, cum adæquata erunt ea, quæ commutantur. Exempli gratia, ut se habet agricola ad sutorem, sic opus illius ad hujus opus: plus enim valet illud, quam hoc. Ante permutationem autem facienda est opificum operumque proportio, et opificum opera sunt exæquanda. Quod, si sine ulla proportione permutatio fiat, utrique extremi, ut agricola, ut sutor habebunt utramque exsuperationem, id est, exsuperantiam, et defectum: hic enim exsuperatio auctore Michaele Ephesio dicitur tam de exsuperantia, quam de defectu. Nam agricola habebit calceum, et sic minus, cum det plus, quantum ad dignitatem: et sutor habebit frumentum, et sic plus, cum det minus ratione dignitatis.

A. Agricola. B. Sutor.
C. Alimentum. D. Opus sutoris cum alimentó exæquatum.

Nisi sic fiat similis proportio, seu vicissitudo accipiendi, nulla societas existeret, nulla communitas.

Septimo declarat rursus naturale medium commutationis esse indigentiam, quæ civitates continet: idque probat ex iis, quæ fieri consueverunt, quia nulla indigentia existente, nullus contractus fit: cum vero quis indiget, exempli gratia vino, pro eo conceditur exportatio frumenti, et hoc oportet exæquatum esse.

Octavo, rursus explicat medium legitimum commutationis, quod est hujusmodi; sutor indiget agricolæ frumento: agricola vero non indiget sutoris calceo. Et sutor dat numum agricolæ quasi loco fidejussoris, quod etiam ipse numo dabit calceum, cum ille indiguerit. Ac numus quidem patitur, quod non semper potest æquale,

vel quia minuatur pretium vel ob penuriam. Est vero tanquam norma, et communis mensura rerum omnium, et posteaquam veluti mensura res ipsas apta quadam compositione, et convenientia concordes inter se et consentientes reddidit, eas exæquat. Neque enim, inquit Philosophus, communicatio est non existente permutatione: neque permutatio non existente æqualitate: neque æqualitas non existente symmetria, id est, apta quadam rerum compositione, et convenientia. Cum autem revera fieri non possit, ut quæ tantopere distant, et tam dissimilia, ac disparia sunt, symmetra efficiantur, et communi aliqua mensura inter se conveniant, atque cohæreant: docet tamen Philosophus, quod ad utilitatem, indigentiamque attinet, id satis commode fieri posse: exstare enim unum quoddam, idque ex hominum instituto, et constitutione, unde νόμισμα appellatur, quod quidem omnia efficit symmetra, quæque inter se disparia sunt, apta quadam compositione, et convenientia redigit ad concordiam: nihil enim esse, quod numus non metiatur. Addit hoc exemplum: sit A minæ decem B lectus C sitque A dimidium ipsius B, si domus quinque minarum sit, aut tanti quanti quinque minæ sunt: Lectus autem, id est, C, sit decima pars ipsius B. Perspicuum igitur est, quot lecti domum exæquent, nempe quinque. Præterea observat, ante numi inventionem fuisse rerum permutationem, et quandam rerum contrahendarum rationem, cum interersit nihil, dentur ne lecti quinque pro domo, ut ante numi inventionem fiebat an quantum valent lecti quinque.

Nono repetit de justitia tria; primum juste agere esse medium inter id, quod est facere, et accipere injuriam; quoniam facere injuriam est plus adipisci: accipere vero injuriam est minus obtinere. Ubi dubitatur, quia, si accipere injuriam esset unum de extremis justitiæ, qui accipit injuriam non posset esse justus. At, quemadmodum, qui facit injuriam, semper est injustus, sic qui accipit injuriam, potest esse justus. Ergo accipere injuriam non est extremum justitiæ. Probatur assumptum auctoritate Aristotelis, lib. 1. Rhet. cap. 7. Ubi legitur: Majus bonum esse, quod eligeret melior, aut simpliciter, aut quatenus, melior est, ut injuria affici magis, quam afficere: id enim, qui justus est, eligeret. Accedit, quod si accipere injuriam esset extremum justitiæ, esset voluntarium: omnia enim extrema virtutum sunt voluntaria, et omnia moralia. At accipere injuriam non est voluntarium, ut probatur infra cap. 9. Ergo non est extremum justitiæ. Itaque juste agere non erit medium. Sed respondent viri docti duplex esse medium, unum proprie, et vere inter duo extrema: alterum improprie, et ex quadam similitudine per solam exclusionem extremorum: et juste agere non esse medium primo modo, cum injuriam accipere non sit vere extremum justæ actionis: sed tantum secundo modo: quia juste agere excludit non solum injustam actionem agente, verum etiam injustam

perpessionem a patiente, ut, si quis juste agat, neque ipse injuriam faciat, neque aliquis ab eo injuriam patiatur; et hoc modo sit medius inter eum, qui injuriam facit, et eum qui injuriam patitur. Esse autem hanc mediocritatem valde impropriam probant ex eo, quia non aliter actio justa est media inter illa duo quam actio injusta inter id, quod est juste facere, et id, quod est, juste pati. Quæ duo excluduntur ab injusta actione. Et hoc modo etiam injusta actio esset mediocritas. Deinde Philosophus repetit, justitiam esse mediocritatem, non quomodo sunt superiores virtutes, quæ habent duo extrema nominibus distincta, sed ita, ut utrumque extremum injustitiæ, nomine denotetur. Postremo repetit, justitiam esse virtutem, qua quis aptus est, et propensus ad ea ex præelectione præstanda, quæ justa sunt, et propensus ad juste distribuendum, et juste contrahendum.

Decimo repetit etiam de justitia tria: Primum injustitiam versari in injuria, quæ eadem emolumenti, ac detrimenti amplificatio, et diminutio est præter justam proportionem. Deinde nimium, et parem injustitiam esse propterea quod in exsuperantia, et defectione consistit; et circa illud quidem, quod est utile, injustus accipit plus, et dat minus: si vero agatur detrimentum, accipit minus, et dat plus. Postremo in actione injusta minus extremum esse injuriam accipere: majus injuriam facere. De quibus duobus extremis paulo supra egimus. Quidam vero explicator sic notat extrema sunt plus et minus. Itaque et is, qui plus boni obtinuit minusque mali perpessus est, et, qui plus mali pertulit, minusque boni obtinuit, quodammodo injustus est, nempe qua inæqualis: et injustitia, id est, inæqualitas est in utroque: sed ille est improbus; hic non est. Injustitiæ igitur duo sunt extrema, unum ἀδικεῖν, id est, injuriam facere: alterum ἀδικεῖσθαι, id est, injuria affici, quod est minus, quam medium obtinere; quod quidem minus est malum, quam illud alterum. Hæc ille: ubi observandum est illud; Quodammodo injustus; quod intelligendum est de eo, qui accipit injuriam, et minus proprie est injustus. Itidemque illud: sed ille est improbus: hic non est. Quod si hic non est improbus, id est is, qui accepit injuriam, quomodo proprie potest appellari injustus? etiamsi improprie sit injustus, id est, inæqualis.

IN CAPUT VI.

Primo loco cum fieri possit, ut aliquis injuriam faciat, eo tamen non sit injustus, quærit, quænam sint illæ injuriæ; quibus homo dicatur injustus; et quærit universe circa unamquamque injustitiam, quando scilicet faciens furtum erit fur, quando committens adulterium erit adulter, quando perpetrans latrocinium erit latro. Et supponit hanc divisionem, quod aliquis potest injuste agere duobus modis, aut secundum principium præelectionis, quia præeli-

gat habere rem alienam contra legem: aut secundum principium affectus, quia ducatur amore, vel ira, vel aliquo alio affectu. Dicit ergo aut nihil interesse qualiscunque sit injuria, ad hoc ut homo dicatur injustus: aut multum interesse. Et solvens quæstionem hanc, ultimam partem tenet, affertque exemplum, quod, si quis concumbat cum muliere, sciens quænam ea sit, id est, sciens, alteri esse nuptam, et alterius uxorem, aut agit propter principium præelectionis pertinentis ad injustitiam, et est injustus, aut agit propter affectum, et tunc injuriam quidem facit, sed non est injustus. Quemadmodum neque fur est semper, qui furatus sit, neque adulter, qui adulterium commiserit. Michaelis Ephesii verba sunt: "Qui furenti gladium furatus est, quo se ille erat interfecturus, furatus quidem est; non ob id tamen fur, sed servator potius, et beneficus est dicendus. Neque est adulter, qui pecuniarum cupiditate cum divite muliere consuescit: sed avarus, quoniam non actiones spectando, sed finem, cujus causâ aliquid agitur, res ipsas judicamus."

Secundo declarat jus proprium civium, quale sit; et primum appellat civile; deinde definit, ut sit, quod in societate, et vitæ communione positum est, adhibeturque, ut homines liberi, et æquales vel proportione, vel numero rerum ad vitam degendam necessariarum copiis per se abundent, nihilque foris requirant. Dicit Michael Ephesius, proportione jus distributionum, numero jus commerciorum significari. Præterea dicit Philosophus, inter quos hoc non est, ut sint liberi, et æquales, inter eos jus civile non esse, sed quoddam jus, et ex similitudine, ut patris ad filium, viri ad uxorem, servi ad dominum, inter quos non est jus civile, sed paternum, familiare, herile, de quibus infra. Addit Philosophus, inter quos est communio juris, inter eos esse communionem legis, et inter eos esse injustitiam, circa quam versatur judicium, quod nihil aliud est, nisi justi, et injusti dijudicatio: inter quos autem injustitia est, inter eos esse communionem injuriæ faciendæ: non converti autem injuriam facere cum injustitia: et hanc esse, cum quis sibi plus tribuit eorum, quæ simpliciter bona sunt, et minus eorum quæ simpliciter mala. "Michaelis Ephesii explicatio est: simpliciter bona, et mala ea appellat, quæ suapte natura ejusmodi sunt, ut vel bona, vel mala dicantur, "utpote facultates, et potentiæ; quemadmodum sunt divitiæ, nobilitas, paupertas, ignobilitas: quæ modo bona sunt, modo mala. Nam, et probo viro ad virtutum, et pravo ad vitiorum actionem conferunt. Hæc ille. Conficit Philosophus quatuor disputatione sua; primum, quod non hominem imperare sinimus, sed rationem, cum homo sæpe illa sumat, id est, plus boni, et minus mali, efficiaturque tyrannus. Itaque homo non debet imperare, sed ratio. Deinde, quod qui imperat, seu magistratus est debet esse justus, et custos juris, id est, æqualitatis. Præ-

terea, quod princeps tanquam justus, quæcunque agit, ad aliorum commoda refert; et propterea justitia dicitur esse bonum alienum, ut traditum est supra. Postremo, quod danda est merces aliqua hominibus justis, et juste gubernantibus, quæ cum sit honor et decus, quibus hæc satis non sunt, efficiuntur tyranni.

Tertio dividit jus in quatuor partes, ut unum sit herile inter dominos, et servos: alterum paternum inter parentes, et liberos: tertium domesticum, inter virum, et uxorem, et personas familiares: quartum civile inter cives. Explicat magis horum naturam, quod justitia, et injustitia civilis proprie erga alios exercetur seu erga alienos. At justitia patris, et domini non exercetur erga alienos, sed erga suos, et quasi erga se. Mancipium enim, inquit Philosophus, et filius, donec sit, cujusmodi est, et separationem non receperit, tanquam pars ipsius est, nimirum domini, et patris. Jus autem domesticum magis convenit cum civili; quia uxor minus subjicitur viro, quam filius, et servus patri et domino.

IN CAPUT VII.

Primo loco, cum traditum sit, quadruplex esse jus, herile, paternum, domesticum, civile; observat Philosophus, juris civilis esse duas species, quod unum sit naturale, quo utuntur cives naturaliter, et communiter cum aliis gentibus, et animalibus alterum legitimum, secundum institutionem, uniuscujusque civitatis. Definit jus naturale, quod ubique eandem vim habet, et non quod ita videatur, vel secus. Intelligit jus naturale habere vim eandem ubique, ubi sint homines sanæ mentis, ut Deum colere, parentes venerari, opem ferre indigentibus, viam monstrare errantibus, lapsum erigere ac sublevare. Definit jus legitimum, quod a principio quidem nihil interest, utrum sic fiat, an aliter: quando vero fuerit institutum, interest. Intelligit jus legitimum illud, quod positum est in legibus civitatis. Ut fratrem cum sorore concumbere licebat prius: postea ex lege prohibitum. Affert exempla juris legitimi; quorum alterum est, mina redimi captivos: alterum capram immolare, et non duas oves; Quod Michael Ephesius putat exempli causa esse positum, non ex aliqua historia sumptum. Præterea, inquit Philosophus, quæcunque de singulis leges sanciunt, ut immolare Brasidæ, qui fuit heros Lacedæmonius et quæ populi suffragio de creta sunt. Ubi observanda est differentia doctrinæ Aristotelis a doctrina Jurisconsultorum, qui jus civile intelligunt tantum jus legitimum, et distinguunt a jure naturali, et jure gentium: Aristoteles vero sub jure civili complectitur non solum jus legitimum, sed etiam jus naturale. Hi etiam distinguunt jus naturale a jure gentium; hic vero sub jure naturali utrumque complectitur, tam illud, quod est commune omnibus animalibus, quam illud, quod est commune omnibus gentibus.

Secundo dubitat, quod omnia jura videntur esse legitima, et nullum jus naturale: quoniam, quod est naturale, immobile est, et mutari non potest, atque ubique eandem vim habet; quemadmodum ignis et hic, et apud Persas urit. Sed nullum jus est immutabile. Ergo nullum jus est naturale. Respondet tamen Philosophus, falsum esse illud, quod dictum est, ut omne jus mutetur, et sic etiam naturale, cum jus naturale sit immutabile quodammodo. Nam, ut ait Michael Ephesius, apud eos, qui in naturæ terminis persistunt, neque perversi sunt, ac depravati, immobile jus naturale servatur: apud eos vero qui prave, ac præter naturam affecti sunt, mutabile esse reperitur. Addit Philosophus; Apud deos fortasse jus est immutabile, quod dicitur per se jus; apud homines vero non omne jus naturale est mobile, sed quoddam; et aliud jus est naturale, aliud non naturale.

Tertio, cum jus naturale quoddammodo sit mutabile, et jus legitimum similiter mutabile, si quæratur, quomodo distinguantur, facilem et expeditam affert Philosophus responsionem, quod, quemadmodum dextera melior est, quam sinistra, etiamsi contingat, homines esse ambidexteros: sic jus naturale est idem ubique, id est, apud plerosque, etiamsi contingat in quibusdam non esse idem. Et, quemadmodum mensuræ pro utilitate mutari consueverunt, cum ubique non sint æquales vini, et frumenti mensuræ, sed, ubi quidem emunt, majores, ubi vero vendunt, minores: sic jus legitimum est mutabile, et non idem est ubique, cum ne Respub. quidem sint eædem, et una tantum omnibus in terris natura constet, nempe illa, quæ omnium est optima, de qua in libris Politicorum. Itaque naturale raro mutatur: legitimum sæpe.

Quarto tradit, jura esse universalia, et leges universe fieri, ita ut se habeant ad res singulas, quemadmodum se habet species hominis ad singulos homines. Et differre injustum ab injuria, quia injustum est universale, nimirum illud, quod generatim prohibetur a legibus: injuria vero est injustum jam commissum, et sic injustum singulare. Et distinguit similiter δικαιοπράγμα, καὶ δικαίωμα, justam rem, et justum factum, quod justa res sit generalis in legibus generatim considerata: justum autem factum sit secundum partem injuriæ emendatio, et correctio, id est, justum singulare.

IN CAPUT VIII.

Primo loco affert primam distinctionem in modis agendi, quod quidam proprie agunt juste, vel injuste: quidam improprie, et ex accidenti: proprie, qui sponte: improprie, qui non sponte. Cum autem duplex sit invitum, quod vel vi, vel ignoratione fit: id sponte est, quod neque vi, neque ignoratione. Ac id quidem non fit per vim, cujus principium in ipso est. Id vero non fit ex ignoratione,

in quo non ignorantur singularia, per quæ, et in quibus actio est, nimirum singulares circumstantiæ, quarum prima est homo, qui agit, ut interficiens: secunda id, circa quod agitur; ut interfectus: tertia id, quod agitur, ut cædes: quarta id, per quod, vel quo agitur, ut instrumentum: quinta id, cujus caussa agitur, ut finis: sexta, modus agendi, ut putans leviter percutere, et vehementer percutiens. Prima circumstantia non ignoratur, si sit homo sanæ mentis: nec tertia fere: nec sexta: Mentionem facit Philosophus secundæ, quartæ, quintæ. Ut autem aliquis sponte agat, docet, oportere eum nec vi, nec per accidens agere: Vi, ut, si quis apprehensa manu mea patrem pulset meum: per accidens, ut si quis patrem suum in nocturna verberet pugna: si quis veretrum ignorans vim purgandi habere, id quasi somniferum exhibeat: si quis emittat jaculum, quod esse præferratum nesciat. Addit id invitum esse, quod ex ignoratione agitur, aut per vim eorum, quæ in nobis sunt: quæ vero necessitas affert, ea neque sponte, neque invita dici, ut mori, et senescere. Similiter docet, agere per accidens tum in ea, quæ justa sunt, tum in ea quæ injusta sunt, cadere, affertque exemplum, quod si quis invitus, aut metu coactus reddat depositum, is non est dicendus juste agere, nisi fortuito, et casu. Sic si quis coactus et invitus depositum non reddat, non est dicendus proprie injuria afficere, et injusta agere.

Secundo affert alteram distinctionem, quod quæ sponte aguntur, duobus modis fiunt, partim ex præelectione, et consulto, cum antegressa est deliberatio: partim sine præelectione, et inconsulto, ut cum aliquis agit per iram, agit quidem sponte, sed sine præelectione, et judicio, quoniam deliberatio nulla antegressa est.

Tertio, cum alia damna sint ex ignoratione: alia ex affectu: alia ex præelectione: ea quæ sunt ex ignoratione, docet esse duorum generum, ut aliæ sint præter rationem, seu cogitationem, et sine malitia, quæ dicuntur infortunia: alia non præter rationem, seu cogitationem, sed sine malitia, quæ vocantur errata.

Quarto ea, quæ sunt ex affectu, tradit pertinere ad injuriam, cum quis sciens quidem, sed nulla antegressa deliberatione agit per iram, et alios affectus, qui necessarii, aut naturales eveniunt hominibus, quibus qui lædunt alium, et errant, injuriam quidem faciunt, et injuriosi vocantur, non tamen propterea injusti sunt, neque improbi, quia non agunt ex habitu et vitio, sed ex affectu, et non afferunt damnum propter improbitatem.

Quinto ea quæ sunt ex præelectione, ostendit pertinere sola ad injustitiam et improbitatem.

Sexto comparat inter se illa, quæ fiunt ex affectu, et illa, quæ fiunt ex præelectione: quod, illa, quæ fiunt ex affectu, ut ex ira, fiunt a sciente, et non præmeditato: illa vero, quæ fiunt ex præelectione, simul fiunt a sciente, et præmeditato. Præterea illa fiunt

ex eo, quod aliquis putat injuriam sibi esse factam, hæc vero non fiunt ex eo, quod aliquis putat sibi injuriam esse factam, sed ex injustitia.

Septimo comparat damnum ex præelectione, et beneficium ex præelectione: quod damnum ex præelectione factum proprie dicitur injustum, et, qui tale damnum facit, proprie dicitur injustus; sic recte factum ex præelectione est juste factum, et qui fecit est justus.

Octavo tradit, eorum, quæ non sunt sponte, quædam esse digna venia, quædam non esse digna venia: quod digna venia sunt, quæ agunt non solum ignorantes, sed etiam ex ignorantia: cum ignorantes agant, quæ universale ignorant, exempli gratia, qui nesciunt, adulterium esse malum, et similia: ex ignorantia agant, qui sciunt quidem universale, ut adulterium esse malum, sed ignorant singularia, ut mulierem esse viro junctam. Indigna venia sunt, quæ agunt non ex ignorantia, sed ignorantes, ex affectu nec naturali, nec humano; cum affectus naturales sint, ut fames, et sitis: affectus humani, ut dolor, timor, amor misericordia. Videtur autem Aristoteles sibi ipse adversari, quod supra lib. 3. scripserit, quæ ex affectu sunt, ea sponte esse: hoc autem in loco ponat inter illa, quæ non sponte sunt. Sed tollitur dubitatio, si dicatur, quatenus non sunt ex ignorantia, ea esse sponte: quatenus vero non sunt ex præelectione, esse invita.

IN CAPUT IX.

Primo loco proponit hanc quæstionem, an aliquis volens injuriam patiatur? et an sit verum illud, quod legitur apud Euripidem, dum Bellerophontes se excusat de matre a se necata, in hunc modum:

> Genitricem ut interfecerim, brevi eloquar,
> Volens volentem, vel nolentem non volens.

Quærit igitur, utrum aliquis possit voluntate sua injuriam accipere, an non possit, sed totum hoc non sit voluntarium, quemadmodum facere injuriam totum est voluntarium. Et quærit, utrum injuriam accipere totum sit voluntarium, quemadmodum injuriam facere totum est voluntarium, an unum sit voluntarium, alterum non voluntarium. Et quærit similiter de jure accipiendo, si juste agere totum est sponte, quemadmodum injuste agere, seu injuria afficere, utrum injuria affici, et jus accipere, sit sponte, an non sponte, δικαιοῦσθαι, convertimus jus accipere, idque intelligimus tum de eo, qui fecit injuriam, tum de eo, qui accepit, ubi judex eum, qui fecit vel multat, vel pœna afficit.

Secundo ponit secundam quæstionem, an semper volens jus acci-

piat: et dicit Philosophus, si id totum esse sponte intelligatur, id videri posse absurdum, quoniam nonnulli jus accipiunt non sponte.

Tertio proponit tertiam quæstionem, an injusta patiens injuriam patiatur; et argumentatur, quod non omnis justa faciens justitiam exercet, sed is tantum dicendus est justitiam exercere, qui ex habitu, et ex præelectione justa facit: ita non omnis injusta faciens est injustus, sed is tantum, qui ex habitu adhibet præelectionem ad injusta agenda: Ita etiam non omnis injusta patiens injuriam patitur: etenim qui non volens, sed invitus, aut casu nocet, immerito facit rem injustam, sed non injuriam: ita qui læditur eo modo, scilicet ab invito vel casu, non patitur injuriam, quia non accipitur injuria, nisi etiam fiat.

Quarto solvit primam quæstionem allatis quatuor conclusionibus: quarum prima est, quod nocere ei, qui sibi vult noceri, non est injuriam facere. Ergo incontinentes, qui sibi ipsis nocent, et sponte id faciunt, dum se vino plus nimio ingurgitant, non faciunt sibi injuriam: non enim accipitur injuria sponte, sed contra voluntatem accipientis. Secunda conclusio est, quod injuriam pati, non est lædi eum, qui vult lædi. Tertia est, quod simpliciter injuriam facere, est hominem scientem nocere innocenti præter ejus voluntatem. Quarta est, quod nemo volens patitur injuriam, quæ pendet ab inferentis voluntate: neque enim vult quisquam, quod sibi bene esse non arbitratur: neque qui sua dedit, injuriam accipit ab eo cui dedit, dum privatur suis, quandoquidem, ut det, vel non det, in ipsius situm est potestate. Ergo sponte, et ex voluntate dat, et sic, non accipit injuriam, quæ non accipitur, nisi contra voluntatem accipientis. Affert exemplum ex Hom. lib. 6. Iliadis, ubi Glaucus, et Diomedes cum agnovissent paternam amicitiam, permutaverunt arma; et Glaucus cum Diomede permutavit aurea pro æreis, et centum bobus æstimata cum iis, quæ novem boves valebant; quæ fuit certe inæqualis permutatio. Verum, quamvis Glaucus dederit Diomedi arma majoris pretii, et acceperit arma minoris pretii, non dicitur tamen idcirco accepisse injuriam, quia id voluntate sua fecit. Et e converso Diomedes sciebat quidem, se dare arma minoris pretii, sed non idcirco faciebat injuriam Glauco, quia potius volebat uti benignitate amici sui, dans ea, quæ essent minoris pretii, et accipiens ea, quæ essent majoris pretii.

Quinto tractat aliam quæstionem, utrum is, qui præter dignitatem distribuit, an is, qui præmia supra meritum suum accipit, injuriam faciat: et solvit talem quæstionem, quod potius distribuens injuriam facit, quam accipiens supra meritum. Affert rationem, quia injuria est potius referenda ad principium, et caussam: et distribuens est principium, et caussa inæqualitatis: ergo ad illum referenda est injuria, ut is potius dicatur injuriam facere, quam qui accipit præter dignitatem. Illud ex superiori quæstione conficitur,

quod, si ille, qui plus tribuit, injuriam facit, sequitur, ut modestus sibi injuriam faciat: siquidem vir bonus et modestus de suo semper aliquid solet concedere. Itaque sibi injuriam faciet; et sic apparebit illa quæstio, an homo sibi injuriam facere possit? Tamen illud potest responderi, quod imo modestus non sumit sibi minus, sed plus, scil. gloriæ cum quærat gloriam ex modestia sua, et sic minus tribuat gloriæ alteri, et idcirco sibi non faciat injuriam. Hanc tamen quæstionem solvit Philosophus, quod non sit injuria contra voluntatem agentis: nihil enim modesto accidit contra ipsius voluntatem, cum tribuit plus socio suo. Ergo non, si minus sumit, idcirco accipit injuriam, sed solum afficitur incommodo. Præterea ex eadem quæstione illud conficitur, quod is, qui dividit, ac dispertit, infert aliis injuriam, si plus tribuat, quam debet: non is semper, qui plus, quam ceteri adipiscitur. Etenim attenditur initium, quod in eo est, qui dividit, non in eo, qui accipit. Præterea in facienda injuria attendendum est principale; quemadmodum quandoque res inanimæ, ut ensis, et arcus, sic etiam aliæ res, quæ non sunt præcipuæ, ut manus, et servus jussu domini interficiunt hominem: non tamen injuriam faciunt, quia non sunt præcipuæ, etiamsi res injustas faciant. Si ergo est attendendum principale, sequitur, ut is qui accipit plus, quam debet, non faciat injuriam, quia non est principalis. Addit Philosophus quod si quis imprudens et ignarus injustam sententiam ferat, et injustum judicium faciat, talis non facit injuriam ex jure legitimo, quia id non evenit a voluntate injusta: et tale judicium proprie non est iniquum, quamvis sit tanquam iniquum; quia, licet talis judex ignoret jus legitimum, non supponitur ignorare jus naturale, ex quo justitiam cognoscere deberet; quemadmodum multi naturaliter cognoscunt ipsam justitiam etiam sine studio juris civilis, ut inter ceteros multi Veneti. Sin autem sciens, et prudens judicium iniquum interposuit, injustus habendus est, perinde ac si in partem venerit sceleris, et injuriæ. Nam cum fundum alicui adjudicavit per injustitiam, non accepit quidem agrum, sed fortasse argentum, vel spectavit aliquid aliud, quod ejus patefaciat injustitiam.

Sexto quærit, an facile sit justum esse, vel injustum: quod homines putant esse in sua potestate, ut facile injuriam faciant, vel non faciant. Itaque facile aiunt esse, ut vir justus efficiatur. Sed aliter censet Philosophus, quia facta quidem ipsa simpliciter sunt facilia quandoque, ut concumbere cum uxore vicini, verberare proximos, largiri argentum: sed facta ex præelectione, et habitu non sunt tam facilia: habitus enim acquiruntur difficulter. Ergo esse justum, vel injustum, quod ex habitu spectatur, non est tam facile.

Septimo quærit, an justa, et injusta scire magnam requirat sapientiam: sunt enim quidam, qui ea, quæ justa sunt, cognoscere, et ea, quæ injusta sunt, in nulla parte ponunt sapientiæ: propterea

quod non sunt difficilia cognitu ea, quæ jubent leges, ac vetant. Sed contrarium censet Philosophus; quoniam cognoscere justa facta, vel injusta, non provenit solum ex cognitione legum: sed oportet etiam cognoscere, an justa, vel injusta facta ex præelectione, et ex habitu sint, necne, id quod pertinet ad magnam sapientiam. Affert exemplum de rebus medicis; quia facile est intelligere, quid sit mel, quid vinum, elleborus, adustio, incisio: sed cognoscere, quemadmodum hæc accommodate ad valetudinem adhibenda sint, et cui, et quando, tam facile est, quam obtinere nomen Medici. Sic cognoscere in legibus quæ justa, vel injusta sint, fortasse facile est: sed applicare ea ad actiones humanas non est tam facile. Imo, inquit Philosophus est majoris negotii, quam tenere, et comprehendere ea, quæ salubria sunt.

Octavo quærit, an justus possit res injustas agere, ut rem habere cum muliere aliena, et percutere alterum: et fortis possit simile aliquid facere, ut clypeum abjicere, et in fugam versus utramlibet in partem currere: et hanc affert solutionem, quod per accidens potest: ex præelectione non potest. Affert exemplum, quemadmodum mederi, et sanare non est simpliciter secare, aut non secare, medicamento purgare, aut non purgare: sed sic affectum hæc præstare.

Nono docet Philosophus, inter quos jura locum habeant: quod inter eos juris societas est, inter quos communio est eorum, quæ simpliciter bona sunt. Dictum autem est supra, simpliciter bona esse, quæ per se bona sunt, etiamsi in malam partem possint adhiberi, cujusmodi sunt divitiæ, honores, imperia, et similia, in quibus habet locum exsuperantia, et defectio, et idcirco etiam in ipsis potest considerari jus, quod est medium, et servat æqualitatem. Addit Philosophus in quibusdam non esse exsuperantiam horum bonorum, ut in diis: et quibusdam talia bona semper obesse, ut insanabilibus ac depravatis hominibus propter luxuriam, et intemperantiam, quibus hujusmodi bona nulla ex parte usui sunt, sed obsunt omnia. Denique illud conficit, quod talia bona quibusdam prosunt aliqua ex parte, et quadamtenus, dum in bonam partem ea adhibent; et hoc appellatur humanum, ut sc. accipiatur aliquod commodum, et aliqua utilitas ex simpliciter bonis.

IN CAPUT X.

Primo loco proponit exquirendum, quomodo se habeat æquitas, et æquum, nimirum æquitas ad justitiam, et æquum ad justum: quoniam æquum non videtur esse simpliciter idem cum justo, nec videtur esse genere diversum a justo: et idcirco est declaranda natura æqui, et justi: Et solemus laudare æquum pro bono, ut hominem æquum pro homine bono, et solemus celebrare æquius tan-

quam melius; Itaque æquum est laudabile. Dubitat tamen Philosophus quomodo æquum sit laudabile, si est diversum a justo: aut enim jus non est bonum, si æquum est laudabile diversum a justo: aut æquum non est bonum, si justum est bonum a quo æquum diversum est: aut si ambo sunt bona, sc. æquum et justum, idem videntur esse. Tollit tamen dubitationem, et ostendit, omnia hæc quodammodo recte se habere, nec inter se repugnare. Et primum dicit æquum esse melius quodam justo, et nihilominus esse justum. Deinde ostendit æquum non pertinere ad aliud genus, sed esse in eodem genere, in quo est justum: differre tamen a justo, quia est minus universale, quam justum: quoniam omne æquum est justum: sed non omne justum est æquum. Præterea tradit æquum, et justum esse idem, scil. genere. Postremo exponit, ambo, scil. æquum et justum esse bona, sed æquum esse melius justo, id est, legitimo scripto, et summo jure. Nam summum jus summa injuria est. Quamobrem summum jus est corrigendum æquitate. Postea distinguit æquum a jure legitimo, vel lege scripta, quia æquum dirigit jus legitimum, et jus legitimum dirigitur ab æquo. Unum corrigit; alterum corrigitur. Ostenditque peccatum legis, quia omnis lex in universum lata est; et de quibusdam rebus non potest recte in universum dici. In quibus igitur necesse est dicere in universum, et non possunt comprehendi singula omnia, quæ pertinent ad illud universale, lex accipit id, quod plerumque fit. Itaque omnis lex est generalis, et debet intelligi de rebus, quæ plerumque eveniunt. Sed quamdoque legi supplendum est per æquitatem. Præterea excusat ipsam legem, et peccatum ipsius legis, quod tale peccatum proprie non est in lege, neque in legislatore, sed in rerum natura, quæ exprimi tota non potest. Denique infert necessitatem talis directionis, et correctionis, quæ proficiscitur ab æquo, quia lex generatim loquitur, et accidit aliquando, ut præter illud universale, quod continetur in lege, aliquid sit corrigendum, quod legislator non expressit, loquens simpliciter, et generatim. Itaque confugiendum est ad æquitatem, quæ corrigit legem scriptam, et facit idem, quod faceret ipse legislator, si præsens adesset, et interrogaretur, de illa re, quam non expressisset in sua lege. Exempli gratia, lex est hujusmodi; Peregrini muros ascendentes capite puniantur. In quodam bello ex copiis auxiliaribus quidam peregrini ascendunt muros, ut hostes repellant, et tueantur civitatem. Hoc factum non est expressum in ea lege: sed æquitas debet supplere, ut intelligantur tantum capite puniendi illi, qui ascenderint muros alia de causa, quam ut servent civitatem: et excipiuntur a tali lege illi, qui propter salutem civitatis id fecerint. Qua de re si interrogaretur ipse legislator, etiam ipse exciperet tales peregrinos de civitate benemerentes. Comparat quoque inter se æquum, et justum legitimum, et colligit quæ de utroque dicta sunt, quorum primum est, quod

æquum est jus. Secundum est, quod æquum est melius quodam jure. Tertium est, quod æquum non simpliciter est melius justo, sed illo justo, quod in legibus scriptis continetur. Quartum est, quod æquum melius est jure simpliciter, et generatim loquente, ita ut æquum suppleat tali juri. Quintum est, quod natura æqui et correctio legis in ea parte, qua ipsa lex deficit, quia loquatur in universum. Sextum est, quod caussa, quamobrem non omnia sint in lege, est, quod non omnia possunt exprimi in ipsa lege. Addit philosophus libro primo Rhetoricorum, alteram caussam, scilicet ignorantiam legislatoris. Septimum est, quod nihilominus necesse est ferre legem, etiamsi omnia exprimi non possint in lege. Octavum est exemplum, quod quemadmodum Lesbiæ ædificationis plumbea regula ad figuram lapidis transmutatur, et non manet semper eadem: sic decreta, et leges debent transmutari ad res ipsas, et intelligi ex materia subjecta rerum. Concludit adhuc declaratum esse, quid æquum sit, et quid jus et quo jure melius sit æquum.

Secundo tradit, qui sit homo æquus: et quid sit æquitas; quod homo æquus est, qui non sequitur summum jus, etiamsi habeat legem adjutricem, sed corrigit ipsam legem, cum oportet. Æquitas vero est habitus, qui supplet legi scriptæ: et justitia quædam est, nec habitus diversus a justitia, sed illa justitia, et ille habitus, qui corrigit legem scriptam. Idem Arist. lib. 1. Rhet. cap. 13. definit æquum in hunc modum. Æquum est, quod præter legem scriptam justum est: quod quidem contingit duobus modis, et duabus de caussis, cur scilicet supplendum sit legi scriptæ; Primum propter rerum infinitatem, quæ non potuerunt exprimi in lege generatim loquente, ut sit necessarium supplementum æquitatis: deinde propter ignorantiam legislatoris, qui quandoque non exprimit ea, quæ deberet exprimere. Quamobrem etiam est necesse, ut æquitas supleat.

IN CAPUT XI.

Primo loco proponit hanc quæstionem, an fieri possit, ut quisque seipsum injuria afficiat.

Secundo decidit quæstionem secundum universalem justitiam, et injustitiam, ponitque primam conclusionem, quod homo seipsum interficiens facit injuriam: quoniam quicunque agit, quod a lege prohibitum est, facit injuriam: sed homo se interficiens agit, quod a lege prohibitum est; ergo facit injuriam. Præterea, qui sponte, ac sciens contra leges nocet non lacessitus, facit injuriam at se interficiens sponte, ac sciens, contra leges nocet non lacessitus: Ergo facit injuriam.

Tertio ponit secundam conclusionem; quod homo se interficiens facit quidem injuriam, sed non sibi. Etenim nemo volens patitur injuriam; at se interficiens, vult se interficere: ergo non patitur injuriam.

Quarto ponit tertiam conclusionem, quod homo se interficiens injuriam facit civitati. Probat hoc a signo, quod propter talem injuriam civitas eum multat: et quædam ignominia inuritur ei, qui seipsum necaverit, quasi ipse civitatem injuria affecerit.

Quinto decidit quæstionem secundum singularem justitiam. Nam, ut supra traditum est, quædam injustitia est universalis, quæ est eadem, atque improbitas: altera vero injustitia est singularis, quæ spectatur in distributionibus, et contractibus. Ut etiam justitia est duplex, ut supra pluribus est declaratum. Jam probat philosophus hanc conclusionem, quod homo seipsum interficiens non facit injuriam sibi secundum singularem justitiam, et affert quatuor rationes; quarum prima est; quod injuria non exercetur in eodem agente, et patiente: sed se interficiens est idem agens, et patiens: ergo in eo non exercetur injuria. Secundum est, quod nemo, qui patitur injuriam, eam facit: sed interficiens se, est ille, qui patitur: ergo non facit injuriam. Tertia est, quod si quis injuriam faceret sibi, contingeret, aliquem pati injuriam sponte: sed hoc est absurdum: Ergo se interficiens non facit injuriam. Quarta est, quod, si esset injuria, se necare, aliquo injuriæ nomine notaretur, sed nullum nomen est, quo talis injuria notetur: Ergo non est injuria se necare; quemadmodum ne tum quidem facit injuriam, cum res suas violat et nemo cum uxore sua adulterium committit: nemo per injuriam parietem suum perfodit: nemo sua furatur.

Sexto confert inter se defectum, et exsuperantiam justitiæ et primum tradit injuriam accipere, et injuriam facere, ambo mala esse, quod alterum sit habere minus, alterum habere plus medio; quod similem rationem habet, ac in Medicina quidem salubre, in Gymnastica vero id, quod bene se habet in corpore; quæ media sunt interjecta inter plus et minus. Deinde ostendit facere injuriam pejus esse, quam accipere injuriam; quia accipere injuriam est præter voluntatem, et sic sine vitiositate, et injustitia: at injuriam facere est sponte, et sic conjunctum cum vitiositate, et injustitia. Quamobrem ratione justitiæ melius est accipere injuriam, quam facere; cum videatur esse pejus ratione fortitudinis; quia, qui patitur injuriam, videtur esse ignavus; qui vero facit injuriam, videtur esse similis forti; quamvis revera nemo sit fortis, nisi simul sit justus. Præterea docet, pati injuriam posse esse pejus, id est, majus malum ex accidenti; ut si is, qui passus sit injuriam desperet, et se interficiat. Et de accidenti dicit non esse curam arti; idque probat exemplo, quod medicina determinat dolorem lateris, seu pleuritidem majorem esse morbum pedis offensione; etiamsi sciat posse esse contrarium ex eo, quod accidit, si contingat, qui habet pedis offensionem, eum cadere, et ob id capi ab hostibus et necari.

Septimo declarat justa metaphorica, seu per similitudinem, quæ

non sunt proprie justa, sed per similitudinem justa; et sic declarat etiam primam quæstionem, quod in uno homine contingit esse jus, non homini erga seipsum, sed uni parti erga alterum; nec quodcumque jus sed metaphoricum: nec ex similitudine omnis juris, sed ex similitudine ejus juris, quod est inter dominum et servum, et juris domestici. Jus igitur metaphoricum dominicum, et domesticum est inter partes hominis, ut rationem, et appetitum. In quæ intuentibus videbitur homo facere injuriam sibi ipsi, ut si appetitus vincat rationem, quemadmodum in homine incontinente, vel si ratio superet appetitum, ut in homine continente. Tunc enim homo videtur facere injuriam sibi, id est, una pars hominis alteri parti, vel appetitus rationi, vel ratio appetitui.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM SEXTUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Habet liber sextus capita tredecim.

IN CAPUT I.

Primo loco, cum dictum sit libro secundo medium inveniendum esse non secundum rem, sed ad nos relatum: et vitandam exsuperantiam, atque defectionem: ac medium esse, quod recta ratio præscripserit omnibus bonis actionibus communis: proponit philosophus de recta ratione agendum esse, quæ distinguenda est, cum alia sit contemplandi, alia agendi, alia efficiendi, ut infra apparebit.

Secundo tradit rectam rationem in omnibus bonis habitibus spectari; quod in iis inest scopus, ad quem cursus intenditur, et remittitur ex recta ratione: et terminus mediocritatum, qui recta ratione dignoscitur.

Tertio præcipit ostendendum, quid sit recta ratio; quod, quemadmodum in aliis studiis non est satis dicere, medium tenendum esse ex recta ratione, sed oportet ostendere, quodnam sit medium illud, quod recta ratione præscribitur, et quæ sit recta ratio; ac, quemadmodum, si quæratur, quænam servando corpori conducant, non est satis respondere, ea omnia, quæ Medicina et Medicus jubet, sed oportet explicare, quænam sint illa, quæ talis ars, talisque artifex jubet: sic in morali disciplina parum esset dixisse, mediocrita-

tem inveniendam esse ex præscripto rectæ rationis, nisi, quænam sit recta ratio, cognosceretur.

Quarto colligit cognoscendam esse rectam rationem ex ejus definitione.

Quinto, cum dictum sit in fine libri primi alias esse virtutes morales, alias quæ pertinent ad intelligendum, quoniam de moralibus adhuc est disputatum, proponit philosophus de reliquis disserendum.

Sexto repetit ex libro primo animi partes, seu facultates, quod aut pertinent etiam ad bestias, et dicuntur rationis expertes: aut ita in hominibus sunt, ut bestiis non conveniant, et dicuntur participes rationis; ac ad illas quidem moderandas diriguntur virtutes morales: ad has vero perficiendas referuntur virtutes intelligendi.

Septimo iis, quæ de animo tradita sunt in fine libri primi, addit hoc, quod pars animi particeps rationis duplex est, una, quæ res illas contemplatur, quarum principia sunt certa, nec variari, aut mutari queunt: altera, quæ res contemplatur varietati, et mutationi subjectas.

Octavo tradit, res, quæ cognoscuntur, esse diversas: itaque etiam partes animi esse diversas: quoniam res, quæ cognoscuntur, aut sunt necessariæ, aut contingentes: ergo etiam pars animi, quæ cognoscit, duplex est, una, quæ intelligit res necessarias, altera, quæ contingentes.

Nono exponit, harum animi partium alteram appellari *τὸ ἐπιστημονικὸν*, id est, vim ad scientias accommodatam: alteram vocari *τὸ λογιστικὸν*, id est, vim colligendis rationibus, seu ratiocinando idoneam, cum deliberare, et rationes colligere idem esse hoc in loco intelligatur. Neminem vero deliberare de iis, quæ non possunt aliter se habere. Itaque vim illam, quæ colligit rationes, esse unam quandam partem ejus, quæ prædita est ratione.

Decimo observat cognoscendam esse, qui sit optimus habitus utriusque partis animi, quæ ratione est prædita, quia talis habitus est virtus utriusque, et virtus refertur ad suum proprium munus obeundum. Quare primum investigandum est munus utriusque; et hoc modo cognoscendum, quæ sit virtus utriusque.

IN CAPUT II.

Primo loco, cum sint quatuor facultates actionum suarum principia, facultas vivendi, sensus, mens, appetitus; nullam mentionem facit Philosophus de facultate vivendi, quam non solum communem animalibus ratione carentibus, sed etiam stirpibus, et arboribus non esse principium humanarum actionum, ita notum est, ut explicatione non egeat. Sensum quoque quamvis commemoret, tamen rejicit a numero talium principiorum hac ratione, quoniam, quod est commune homini cum ceteris animalibus, id non est censendum

actionum humanarum principium: at sensus est communis: ergo non est censendus actionum humanarum principium. Belluæ enim habent quidem sensum; sed dicuntur potius agi, et instinctu quodam naturæ impelli, quam agere. Duo igitur sola reliqua sunt humanarum actionum principia, mens, et appetitus.

Secundo declarat munus ejus partis, quæ ratione prædita est, et imperando appetitui ad agendum refertur: nam, quod mentis agitatio affirmat, et negat esse bonum, id appetitus sequitur, et fugit. Quare munus ejus partis quæ ratione prædita est, et, cum ad agendum dirigatur, imperat appetitui, et omnino munus appetitus obedientis rationi, est sequi bonum, et fugere malum, per probam præelectionem. Cum autem est proba præelectio, tunc est ratio vera, et appetitus rectus, et idem sequitur ratio, et appetitus. In actionibus igitur utrumque principium conjungitur, mens, et appetitus, unde oritur præelectio. Et mentis agitatio, quæ actiones contemplatur, spectat eam veritatem, quæ recto appetitui congruit, et id, quod vere bonum est, quod ex præscripto rationis rectus sequitur appetitus, unde probitas præelectionis exoritur.

Tertio tradit munus ejus partis, quæ ratione prædita est, et simpliciter versatur in contemplatione, nec dirigitur ad agendum, aut efficiendum, nullum aliud esse nisi perspicere verum, et falsum. Id enim esse munus omnis partis, quæ aliquo modo contemplatur: sed in eo esse differentiam, quod quæ non dirigitur ad agendum, ita verum intuetur, ut consensum appetitus non expectet: quæ vero dirigitur, illud unum spectat, quod recto appetitui congruit. Addit præelectionem esse principium actionis, unde existit motio, non cujus gratia, id est, esse causam efficientem, non finem: Præelectionis vero principium esse appetitum, et rationem, ut neque absque mente, et mentis agitatione, id est, absque ratione, neque sine morali habitu, id est, appetitu, qui ex moribus vel recte vel non recte agit, præelectio sit: nam in actionibus rectum et non rectum sine his utrisque esse non potest, cum id rectum sit, quod utrumque horum principiorum bene se habens probat: non rectum, quod utrumque male se habens.

Quarto distinguit, quod pars, quæ contemplatur, nihil movet, scilicet non est principium agendi, sed contemplandi. Pars vero, quæ dirigitur ad agendum, movet, et est principium agendi, ac præstat illi parti, quæ valet ad efficiendum. Talis enim pars ordinatur ad aliud, cum sit finis gratia: ejus vero, quæ in agendo cernitur actio, est finis, cum definita sit felicitas, et ultimum, atque extremum bonorum, ut sit actio.

Quinto explicat, quomodo homo sit principium sibi actionum suarum: est enim per præelectionem, quæ conjungit appetitum cum mente, et dicitur esse vel mens habens vim appetendi, vel appetitus utens mentis agitatione.

Sexto docet non versari praelectionem circa id, quod jam factum sit; exempli gratia, neminem praeligere, Ilium expugnasse: quoniam non deliberatur de re jam facta, sed de futura, atque ea, quae fieri possit; quod autem factum est, non contingit non fieri; probat hoc auctoritate Agathonis, qui scripsit, ne Deum quidem posse facere hoc, ut non sint facta, quae jam facta sunt.

Septimo, cum propositum sit, cognoscendum esse utriusque partis optimum habitum; et dictum sit, eum esse virtutem; et talem virtutem ex proprio munere spectandam esse: posteaquam hujusmodi munus est explicatum, colligit Philosophus ex eo cognosci posse ambarum partium virtutem, et habitum optimum.

IN CAPUT III.

PRIMO loco enumerat habitus intelligendi, qui verum cognoscunt, et distinguit ab illis, qui saepe falluntur: quod falsum dicitur existimatione, et opinione: verum autem enuntiatur quinque habitibus, et virtutibus intelligendi, quarum haec ratio est, quod aut circa necessaria versantur, aut circa contingentia. Ac circa necessaria quidem tripliciter: unus enim habitus est principiorum, et dicitur intelligentia: alter conclusionem, et est scientia tertius principiorum simul, et conclusionum, ac sapientia nominatur: circa contingentia vero dupliciter; unus enim tractat res agendas, et est prudentia: alter res efficiendas, et est ars. Piccolomineus lib. 5. cap. 1. latiorem facit divisionem, quod habitus menti competentes vel habent rectum, et verum de sui ratione: vel non habent rectum, et verum de sui ratione. Primo modo partim sunt instrumentarii, et versantur vel in sola oratione, ut Grammatica: vel in sola ratiocinatione, ut demonstrativa, dialectica, sophistica; vel in utraque, ut Rhetorica, et Poetica. Partim sunt principales; et dirigunt vel ad cognitionem veri, ut intelligentia circa principia; scientia circa conclusiones: Sapientia simul circa principia et conclusiones, vel ad operationem, quae dicitur actio, ut prudentia: vel ad operationem, quae dicitur effectio, ut ars. Secundo modo sunt habitus, qui nomine virtutis digni non sunt, ut opinio, et existimatio, et fides. Possumus enim opinari, et existimare etiam falsa, ac eis fidem adhibere: verum, inquit Piccolomineus, existimatio, et fides, ut necessitate carent, ad opinionem rediguntur. Idem cap. 2. dubitat, quod in hoc sexto libro habitus instrumentarii, non enumerantur: quod enumeratur Opinio, cum habitus sit firmus, et constans, et opinio mutabilis, atque inconstans: quod in fine primi libri posteriorum inter habitus principales praeter intelligentiam, scientiam, sapientiam, prudentiam, artem etiam ponitur διάνοια, id est, ut Cicero loquitur, mentis agitatio: et libro primo de partibus

animalium ponuntur duo modi habituum, non solum scientia, sed etiam παιδεία, id est, eruditio: et libro primo Magnorum Moralium cap. 6. ponuntur solertia, ingenium, memoria: denique quod non enumeratur sacra Theologia, quæ non apparet ad quem habitum sit referenda. Tamen respondet primum habitus instrumentarios tum enumerari posse clarioris distinctionis gratia: tum prætermitti posse, quod per habitus præcipuos etiam instrumenta denotentur. Deinde dari nonnullas opiniones, quæ quamvis ex necessariis principiis non oriantur, tamen firmæ, et constantes sunt. Præterea cap. 3. per διάνοιαν, et mentis agitationem denotari habitum, quo de singulis probabiliter possumus argumentari, qui opinionem parit, et distinguitur a ceteris habitibus, de quorum ratione est rectum, et verum, ad quem pertinet λογισμός, hoc est, ratiocinatio, tanquam via, et opinio: tanquam terminus: enumerari autem talem habitum lib. 1. Posteriorum, quia ibi latius considerantur habitus, nec contrahuntur ad eos, qui semper recti sunt, ut fit in hoc lib. 6. ubi agitur de habitibus semper rectis, qui virtutes sunt. Et pædiam partim redigi ad disciplinam instrumentariam, partim ad opinionem, partim non esse habitum, sed viam ad illum. Et in magnis quidem Moralibus enumerari solertiam, ingenium, memoriam: sed eos libros non esse perfectos, nec approbatos ab Aristotele: vel ibi non habitus solos dinumerari, sed omnia facientia ad habitum, et facilem ejus adeptionem, et non solum habitus studio acquisitos, verum etiam eos, qui per naturam nobis competunt: at in hoc lib. 6. aliam rationem haberi. Denique sacram Theologiam divinitus traditam inter habitus non recenseri, ubi sermo habetur de habitibus studio, et ratione comparatis.

Secundo ostendit materiam scientiæ non esse contingentem, des necessariam ad hunc modum: Quod non contingit aliter se habere, illud est necessarium; quod cadit sub scientiam, non contingit aliter se habere: ergo quod cadit sub scientiam, est necessarium. Quæ autem, inquit Philosophus, ut aliter se habeant contingit; cum extra conspectum, et contemplationem fuerint, latent, an sint, nec ne, ἔξω τοῦ θεωρεῖν explicat Eustratius duobus modis; primum extra conspectum, ut contingentia tunc esse existimentur, cum in actum venerunt, sensibusque exposita, ac præsentia conspiciuntur, extra conspectum vero lateant: deinde extra contemplationem, ut quæ contingunt, an prorsus sint, latere consueverint, si ab aliquo non fuerint considerata, et per contemplationem comprehensa.

Dicit, id quod sub scientiam cadit, esse necessarium, et hoc modo æternum, nec genitum, nec corruptioni subjectum. Ubi observandum est, necessitatem dici dupliciter, aut de præterito, ut quæ evenerint, necessarium sit evenisse, atque ita necessarium, ut ne Deus quidem possit illa non facta reddere, juxta dictum Agathonis: aut

de futuro, ut omnia necessario sint eventura, quod ex veteribus multi crediderunt, atque inter ceteros Stoici qui ex connexione caussarum necessitatem fati nectebant; ex qua opinione dictum est illud apud Ciceronem lib. 2. de Divinat. Quod fore paratum est, id summum exsuperat Jovem: aut de præsenti, ut illud sit necessarium, quod est immutabile, quodque fieri non potest, ut aliter se habeat. Jam necesssitas de præterito, et de futuro tollit æternitatem, cum principium vel finem includat. Necessitas vero de præsenti dupliciter consideratur; aut quatenus significat necessariam conjunctionem prædicati cum subjecto, ut eclipsis lunæ est interpositio terræ inter lunam, et solem ad lineam: aut quatenus denotat naturam immutabilem sine principio, medio et fine, cujusmodi est Deus, et ex sententia Aristotelis etiam mundus. Jam necessitas primo modo considerata efficit æternitatem per similitudinem quandam, ut illud intelligatur æternum, quod est perpetuum, et perpetuo verum, quale nimirum spectatur in demonstratione scientiæ. Secundo autem modo efficit æternitatem proprie nuncupatam; unde duo colligere debemus; Non omne, quod sub scientiam cadit, esse æternum æternitate propria: sed omne quod sub scientiam cadit, esse, æternum æternitate per similitudinem, quod alii quoque notarunt.

Tertio declarat originem scientiæ, quæ origo est doctrina, et disciplina: docendo enim traditur, et discendo comparatur.

Quarto explicat firmitatem scientiæ, quæ certa est, quia ex ante cognitis existit; duobusque instrumentis utitur, inductione et syllogismo. Ac inductio quidem est principium ad probandum universale. Syllogismus vero ex universalibus constituitur. Secuti autem sumus cum Petro Victorio veterem lectionem, ut inductio dicatur esse principium, non, ut quidam legunt, principii, etiamsi principia scientiæ inductione demonstrentur.

Quinto docet, quid sit scientia, quæ definitur ut sit habitus demonstrativus, id est, factus per syllogismum demonstrativum, et necessarium; cujus principia assumpta ad probandum sunt notiora conclusione; ex principiorum autem notitia, et propositionum majoris et minoris cognitione oritur scientia conclusionis. Observat Piccolomin, lib. 5. cap. 24. Scientiæ nomen quadrupliciter usurpari; primum pro quavis certa rei cognitione, ex qua dicimur scire nivem esse albam, ignem calidum: deinde pro habitu mentis semper recto, distincto a cognitione sensuum, et ab habitu non semper recto, in qua significatione Galenus dixit artem Medicam esse scientiam: præterea pro habitu acquisito per demonstrationem distincto ab eo habitu, qui ad actionem, vel effectionem dirigitur, in qua significatione Metaphysica dicitur scientia; et maxime scientia: denique pro habitu demonstratione comparato, distincto a sapientia, in qua significatione Physica, et Mathematica dicuntur scientiæ, Metaphysica vero sapientia vocatur, et humana Theologia. Quam

significationem spectavit Aristoteles hoc in loco; similiterque idem Piccolomineus cum definivit scientiam non solum, ut sit virtus mentis demonstratione comparata, cujus veritas finis est, quam definitionem confitetur ei quoque scientiæ convenire, quæ Metaphysica dicitur: verum etiam ut sit virtus mentis demonstratione acquisita, quæ in partibus ejus, quod est, tanquam in adæquato subjecto, veritatem inquirit. Cum autem omnis scientia in eo, quod est, versetur, et id, quod est, consideretur vel universe, quatenus est, vel in parte; si universe consideretur, notat ipse Piccolomineus constitui eam scientiam, quæ Metaphysica nuncupatur: si consideretur in parte, dicitur id pertinere vel ad rationem, vel ad artem, vel ad prudentiam, vel ad naturam, et id, quod pertinet ad rationem, et barbare appellatur ens rationis, non esse revera, sed in sola ratione, et idcirco proprie non constituere scientiam: et id, quod pertinet ad artem, constituere ipsam artem, non scientiam: et id, quod pertinet ad prudentiam, similiter constituere ipsam prudentiam, non scientiam; solum vero id, quod pertinet ad naturam, et complectitur omnia quæ ad universi orbis constitutionem faciunt; constituere scientiam Physicam, et scientiam Mathematicam, præter illam scientiam, quam modo notavimus universe considerare id, quod est, quæque Metaphysica nuncupatur; de quibus scientiis hæc Piccolominei verba sunt: "Prima est Metaphysica, quæ simul est scientia, sapientia, et intelgentia," Sub ea est Physica quæ in substantia versatur. Tertia dignitate est Mathematica, quæ versatur in quantitate.

IN CAPUT IV.

Primo loco, cum duo sint genera rerum, ut aliæ sint necessariæ, aliæ possint aliter se habere, docet Philosophus, in numero earum rerum, quæ contingunt aliter se habere, esse eas, quæ sub affectionem, et eas, quæ sub actionem cadunt. Aliudque esse effectionem, et actionem, quemadmodum dicit se probasse etiam in exotericis sermonibus. Quare et habitum cum ratione agendi esse alium ab habitu cum ratione efficiendi, nec alterum ab altero contineri, cum actio non sit effectio, nec effectio sit actio. Et considerat esse artem quandam ædificandi, et proprie habitum quendam cum ratione in efficiendo positum; et nullam neque artem esse, quæ non sit habitus efficiendi cum ratione, neque habitudinem ex eo genere, quæ non sit ars. Unde colligit idem esse artem, et habitum vera cum ratione efficiendi. Piccolomineus lib. 5. cap. 48. definit actionem, ut sit operatio humanæ libertatis, quæ versatur in iis, quæ pertinent ad hominum mores, ex ratione, et præelectione proficiscens gratia ejus boni, quod in operatione includitur; et definit effectionem, ut sit operatio ab intellectu arte directo per phantasiam, et vim movendi in externam materiam proficiscens, gratia ejus operis, quod

remanet elaboratum. Idem libri ejusdem cap. 46. observat artem accipi quatuor modis; Nimirum primo modo pro ea, quæ includit universam artis perfectionem, ex qua significatione dicebat Plato lib. 10. de legibus hanc rerum universitatem, qui Mundus appellatur, et quæ in Mundo sunt omnia, divina arte fuisse effecta. Secundo modo pro imagine, et umbra artis apparente in animalibus ratione carentibus; ex qua significatione dictum est araneum ostendisse homini artem telæ conficiendæ, apem formandi domicilii, piscem natandi, et aliarum rerum. Tertio modo pro omni habitu mentis, per quem, ut distinguitur a natura, aliquid agimus; ex qua significatione prudentia est ars recte componendi humanas actiones: scientia est ars inspiciendi veritatem: Metaphysica est ars artium, et scientia scientiarum. Quarto modo pro vera forma artis distincta a ceteris habitibus mentis, quatenus ceteri habitus sunt rectæ rationes vel sciendi, ut intelligentia, scientia, sapientia: vel agendi, ut prudentia: ars vero est recta ratio efficiendi; ex qua significatione Aristoteles in hoc capite agit de arte.

Secundo exponit ex parte artis esse tria; ut sit ars, et habitus circa generationem operis: ut fabricet, id est, formam operibus tribuat: ut intueatur, et contempletur rationem efficiendi opera. Et ex parte rei artificiosæ similiter tria, ut efficiatur, et generetur ad differentiam immobilium, et æternorum: ut sit contingens: ut ex principio extrinsecus posito.

Tertio tradit circa eadem esse artem, et fortunam, citatque illud Agathonis;

Ars fortunam amavit, et fortuna artem.

Cum autem Fortuna versetur in contingentibus, quæ generari possunt et in nostra sunt potestate, sequitur et artem in eisdem versari: adhibenda tamen est hæc distinctio, quod Fortuna est præter intentionem, et rationem agentis, ut cum aliquis fodiens terram invenit thesaurum: ars vero est cum vera ratione.

Quarto colligit definitionem tum artis, ut sit habitus cum vera ratione efficiendi: tum inertiæ, ut sit habitus cum prava ratione efficiendi, circa id, quod contingit aliter se habere.

IN CAPUT V.

Disputat de Prudentia Ut autem intelligatur, quænam sit illa Prudentia, de qua agit philosophus, observat Piccolom. lib. 1. cap. 29. duplicem esse Prudentiam; unam immortalem, Deo, et mentibus cœlestibus tributam, quatenus eminenti quadam providentia, rectisque legibus mundum gubernant: alteram mortalem, tributam mortalibus, hancque, rursus duplicem esse; unam naturalem, et adumbratam etiam in animalibus ratione carentibus illucentem, ut

in formicis, de quibus Plin. lib. 2. cap. 30. Et in apibus, de quibus idem lib. eod. cap. 5. et in serpentibus de quibus in sacris literis; Estote prudentes, sicut serpentes: alteram humanam in solis hominibus. Et humanam etiam esse duplicem; unam positam in spe, qualis est puerorum, dum ostendunt naturaliter se aptos esse ad prudentiam spemque præbent futuræ prudentiæ, de qua fit mentio in hoc lib. cap. 13. alteram positam in habitu. Denique prudentiam positam in habitu esse duplicem; unam, quæ imitatur virtutem et dicitur calliditas, malitia, astutia: alteram, quæ cum morali virtute conjuncta est, de qua nunc disputat Aristoteles, et

Primo loco argumentatur a conjugatis, quod naturam prudentiæ cognoscemus, si natura prudentium nobis nota fuerit: et prudentium natura apparet ex ipsorum proprietate, quæ videtur esse, ut possint recte consultare de iis, quæ ipsis bona sunt, et utilia. Dicit videtur esse, scilicet vulgari multitudini, quia talis est opinio vulgaris; quam tamen Piccolomineus non putat approbandam: quoniam prudentiæ munus præcipuum est, quærere id, quod majus bonum est, hujusmodi autem est bonum publicum, et civile, non privatum, et proprium alicujus. Præterea finis Prudentiæ honestum potius, quam utile censeri debet. Addit Aristoteles id intelli gendum non esse secundum partem, ut quæ ad valetudinem, et robur conferunt: sed in universum quæ valent ad bene vivendum. Affert rationem, quod, sicut se habet singularis prudens ad finem aliquem singularem: sic universalis ad universalem humanæ vitæ. At singularis prudens dicitur is, qui bene consultare potest circa finem singularem. Ergo etiam universalis eodem modo, ut simpliciter sit prudens, qui ad consultandum idoneus est.

Secundo distinguit prudentiam a scientia, quod prudentia est de contingentibus: scientia de necessariis: et prudentia est de agendis: ars de efficiendis: aliud enim est genus actionis: aliud effectionis, hoc est, alia est actio, quæ subjicitur prudentiæ: alia est effectio, quæ supponitur arti.

Tertio definit prudentiam, ut sit habitus vera cum ratione ad agendum idoneus circa ea, quæ homini bona et mala sunt. Piccolom. lib. 5. cap. 29. "Habitus est genus, et communis forma prudentiæ. Additur cum ratione vera; per quod indicatur, prudentiam pertinere ad mentem, et ad eam mentis facultatem, quæ ratiocinatrix dicitur, Græce autem λογιστική, ad quam pertinet opinio, ut affirmat Aristoles. Opinio tamen dividitur in veram, et falsam: Prudentia autem solam partem veram, et rectam sibi asciscit. Insuper, dum dicitur; Practicus habitus, seu ad agendum idoneus, ostenditur finis proximus prudentiæ, distinctus a fine artis et contemplationis; qui est ultima differentia perficiens formam prudentiæ. Finis autem, cujus gratia est prudentia, est honestum, et summum hominis bonum, qui finis ut notus prætermittitur. Denique expli-

catur externa materia, in qua prudentia versatur, et sunt ea omnia, quæ humanis actionibus subjiciuntur." Hæc ille. Addit philosophus illam distinctionem, quod effectionis est alius ab ipsa finis, ut opus, quod ars molitur: at actionis non semper est alius ab ipsa finis, cum ipsa perfecta, ab absoluta soleat esse finis.

Quarto affert exemplum, valens ad probandam definitionem prudentiæ, quod Pericles, et tales prudentes existimantur, qui ea, quæ ipsis bona sunt, et quæ hominibus, possunt intueri. Et tales judicantur esse œconomici, et politici. Cum Pericle enumerari possunt inter prudentes Themistocles Atheniensis: Epaminundas, et Pelopidas Thebani: Cato Romanus, et alii hujusmodi.

Quinto probat prudentiam versari in rebus agendis, quarum existimationem conservat temperantia. Dicta enim est Græce σωφροσύνη, quasi σώζουσα φρόνησιν, id est conservans prudentiam: et, quoniam temperantia, quæ conservat prudentiam, non omnem existimationem conservat, ut rerum Mathematicarum, sed tantum rerum agendarum, hinc ducit argumentum in rebus agendis prudentiam spectari, repetitque prudentiæ definitionem, ut sit habitus vera cum ratione ad humana bona peragenda idoneus. Piccol. lib. 5. cap. 34. " Considerandum, quod omnis voluptas et dolor, dum modum non servant, sive pertineant ad honores, sive ad divitias, sive ad alia, nos male disponunt erga finem, et pervertunt prudentiam; et propterea non solum temperantia distincta ab aliis virtutibus, verum etiam omnis virtus in more posita prudentiam servat: id tamen tribuitur temperantiæ duplici de caussa; primum, quia significat temperantiam universalem nos recte disponentem in omni voluptate, et dolore: deinde, quia voluptas, et dolor ad propriam temperantiam pertinentes vehementissimæ omnium sunt, et maxime aptæ ad pervertendum judicium honesti, et mediorum ducentium ad illud. Ideo Homerus 14. Iliad. de cingulo Veneris loquens ait; Ibi inerat quidem amor, et desiderium, et muliebris blandiloquentia, quæ decepit mentem valde etiam prudentium."

Sexto distinguit prudentiam ab arte, quoniam artis est virtus, quemadmodum etiam vitium, prout ejus est tum bonus, tum malus usus. At prudentiæ non est virtus, sed ipsa est virtus: nec est vitium; Prudentiæ enim, quatenus est prudentia, semper bonus est usus. Præterea in arte qui sponte errat, magis probandus est: at in ratione Prudentiæ qui sponte errat, minus probandus est. Itaque illud conficit philosophus, Prudentiam esse quidem virtutem, sed non artem. Piccolominei explicatio est lib. 5. cap. 34. " Artis virtus est: Prudentiæ minime: jure profecto. Prudentia enim est prima et communis regula omnium actionum, et propterea supra se regulam aliam non habet; alioquin nec prima, nec omnium communissima esset: de ceteris non sic se habet: rectus nimirum ceterarum usus prudentiæ subjicitur; et propterea artis, et ceterorum habi-

tuum mentis datur virtus recte dirigens usus earum, cum possimus illis, et recte, et perperam uti: Prudentiæ vero non datur hujusmodi virtus, sed ipsa est regula, mensura, et communis virtus ceterarum." Paulo post ejusdem verba sunt; "De Prudentia comparata cum arte dicitur, quare, qui sponte in arte erraverit, ei est præferendus, qui non sponte: in prudentia contra deterior est is, qui sponte sua erraverit, quemadmodum et in virtutibus. Ratio hujus differentiæ conspicua est. Nam prudentia, quamvis sit virtus, non moralis, sed rationis: est tamen cum morali virtute necessario juncta; et propterea in iis, quæ attinent ad actionem, consimilis earum est ratio. Jam ego de morali virtute agens patefeci, quomodo, qui sponte peccat, magis aberret: ideo id ipsum de prudentia judicandum est; præsertim cum ad agendum Prudentia, et moralis virtus una conspirent. Nam in iis, quæ attinent ad Prudentiam, dum aliquis sponte errat, primum delinquit, quia finem a virtute non recipit: deinde errat, quia pervertit consultationem, præelectionem, et usum rerum, quæ sunt de ratione ejus, et ideo probitatem actionis, et sententiam evertit. De arte non sic se res habet. Non enim de ratione ejus est congruens præelectio, et rectus usus: nam perfectio artificis in habitu artis, et facultate recte efficiendi proprium opus, cum ei libuerit, posita est."

"Septimo aliam distinctionem ponit prudentiæ ab arte, quod, cum superius dictum sit duas esse partes animi participes rationis, unam, quæ res contemplatur eas, quarum principia secus evenire non possunt: alteram, quæ eas, quæ possunt; ad hanc posteriorem pertinet prudentia, et opinio: et prudentiæ, atque arti est commune, ut sint habitus cum ratione: at prudentia non hoc tantum habet, sed illud quoque, ut circa humana bona peragenda versetur, quod ipsius proprium est. Addit Philosophus signum distinctionis, quod artis quidem est oblivio: Prudentiæ vero non est oblivio, qua de re ita Eustratius; "Prudentia quia semper operatur, admittere oblivionem non potest: in arte autem non est ita; sæpe enim evenit, ut artifex artis suæ operatione aliquandiu intermissa vel penitus, vel aliqua ex parte ipsius obliviscatur." Hac de re ita disputat Piccolomineus lib. 5. cap. 34. "Dubium videtur, quod legitur, Prudentiæ non esse oblivionem: multi enim reperti sunt, qui, cum diu in actionibus non sint versati, imprudentiores evaserunt, multaque pertinentia ad prudentiam oblivioni mandarunt. Confirmatur, quia prudentia modo aliquo etiam a doctrina, et disciplina pendet. Insuper pendet ab experientia, et usu rerum, quæ non fiunt sine memoria, et oblivioni tradi possunt." Et paulo infra; "Prudentia ut pendet a sapientia, et posita est in ratione, oblivioni subjicitur: ut autem est agibilium, et longo rerum usu acquiritur, et cum virtute morali est juncta, nequaquam. Recte igitur loquitur Aristoteles, cum dicit eam non tradi oblivioni: quia non est recta ratio tantum. Et pro

exactiore notitia considerandum, quod triplici de caussa prudentia ratione propria, hoc est, quatenus est agibilium, oblivioni non traditur. Prima est, quia usus ejus est maxime continuatus, ut etiam usus virtutum moralium, quæ continuatio est de ratione earum. Propterea Aristoteles in 1. Moralium Nicomachiorum dixit, virtutem moralem firmiorem esse scientiis. Altera ratio est, quia prudentia, cum dirigat ad actionem, maxime juncta est cum præelectione, et appetitu; quæ facultates non oblivione, sed perturbatione pervertuntur: ideo Aristoteles dixit temperantiam servare prudentiam. Tertia ratio est, quia prudentia proprie usu rerum comparatur: quæ autem ab eo prodeunt, nequaquam oblivione delentur. Ars aliqua ex parte est prudentiæ similis: nam, quatenus a ratione pendet, et recta ratio est, potest oblivioni tradi: quatenus vero est effectibilium, et exposcit habitum in instrumentis motus contractum, exercitatione comparatum, non oblivione, sed longo otio aboletur, ut illis accidit, qui per longum aliquod tempus artem suam non exercuerunt."

IN CAPUT VI.

Primo loco ponit assumtionem hujus syllogismi; Habitus principiorum in aliqua scientia aut est scientia, aut ars, aut prudentia, aut sapientia, aut intelligentia. At non est scientia, nec ars, nec prudentia, nec sapientia. Ergo est intelligentia. Probat assumptionem, quia quæ cadunt sub scientam, demonstrari possunt: Principia vero scientiæ non demonstrantur. Et ars, atque prudentia versatur in rebus contingentibus: Principia vero scientiæ sunt rerum necessariarum. Ac sapientia in nonnullis demonstratione indiget: Principia vero scientiæ demonstrationem non postulant.

Secundo ponit conclusionem, quod, si habitus principiorum non est prudentia, nec sapientia, nec scientia, sequitur ut sit intelligentia. Non nominat artem, quia de ea idem intelligi potest, quod de prudentia, cum ambæ in rebus contingentibus versentur. Piccolomineus libro quinto, capite decimo septimo observat, quemadmodum ὄψις, et visus tum pro facultate videndi, tum pro actione talis facultatis usurpatur, sic *νοῦν* seu mentem, quæ per metaphoram vocatur oculus animi apud Aristotelem lib. 1. Ethicorum, non solum significare immortalem animi facultatem, verumetiam primam ejus actionem, quæ est apprehensio primorum principiorum. Idque jure merito evenire ait, quoniam hæc prima mentis actio ad ceteras ejus virtutes ita se habet, ut mens ad animum universum; et ceteræ virtutes ab hac sejunctæ revera dici possunt luce, oculo, menteque destitutæ. Præterea definit intelligentiam, ut sit habitus humanæ mentis, quo perinde ac oculo prima tum actionum, tum contemplationis principia intuemur; dicitque se oculi metaphora uti, qua sti-

tur Aristoteles in hoc ipso libro, capite undecimo clarioris explicationis gratia, ut inde appareat ea sine medio, et demonstratione cognosci; neque absurdum esse in circumscriptionibus, præsertim civilibus uti metaphora. Idem capite decimo octavo conatur explicare, quænam sint illa prima principia, in quorum cognitione intelligentia versatur: quod principia prima aut sunt complexa, aut incomplexa. Et principium complexum dicitur primum dupliciter, vel quia simplicissimum sit ut Deus est: vel quia communissimum, in quod cetera principia resolvuntur, ut De nullo simul vera est affirmatio, et negatio: et De quaque re vera est affirmatio, vel negatio. Et principia incomplexa prima, primique et simplicissimi termini sunt essentiæ rerum, quæ lib. 8. Metaphysicor. context. 10. tanquam numeri esse dicuntur; ad quos acies nostræ mentis perinde se habet, ac oculus noctuæ ad lumen solis, ut circiter principium lib. 2. Metaphysic. affirmatur. Atque hi termini partim sunt confusi, ut id, quod est: partim distincti, ut Deus. Definitiones autem, per quas essentiæ rerum explicantur, ratione quidem rei explicatæ sunt simplices, at ratione vocum explicantium sunt complexæ: rectius tamen ad principia simplicia, et incomplexa rediguntur, quam ad complexa. Præterea dividit intelligentiam tribus modis; primo modo ut una sit simplex, altera complexa, prout refertur aut ad principia simplicia, aut ad complexa. Secundo modo, ut una consideret principia absolute prima, quod facit Metaphysica, et sacra Theologia: altera consideret principia prima in aliqua determinata scientia, ut in Mathematica, et Physica. Tertio modo, ut una versetur in principiis demonstrationis, et scientiæ, quæ non possunt aliter se habere: altera versetur in principiis dirigentibus ad actionem, et pertinentibus ad prudentiam, quæ quidem partim sunt communia, per se nota, et ex singularibus collecta, ut tuendam esse hominum inter ipsos societatem; colendam esse justitiam; ab injuria abstinendum; vim vi repellere jus, fasque esse: partim sunt ipsamet singularia, in quibus versatur actio, dirigentia actionem consultationem, et actionem nostram. Etenim, dum formatur ratio practica, vel ex ipsis singularibus per inductionem colligitur minor propositio, vel unum ex ipsis singularibus accipitur pro minori propositione. Affert exemplum Piccolomineus; Veluti si dixero, omne, quod vitæ periculum sine honore affert, vitandum est: at noctu vagari vitæ periculum sine honore affert: igitur vitandum est; minor propositio inductione ex multis singularibus eventis colligitur, quorum cognitio intelligentia practica nuncupatur. Sed si dixero; Viro civili in magistratu constituto salus Patriæ imprimis curæ esse debet: ego sum vir civilis in magistratu constitutus: Ergo salus Patriæ imprimis curæ mihi esse debet, ipsum singulare pro minori propositione accipitur; et utraque cognitio cum majoris propositionis, tum minoris nomine intelligentiæ denotatur; vim omnem

habentiam a singularibus. Atque hinc fit, ut, dum sumitur intelligentia practica pertinens ad prudentiam, tanquam distincta ab intelligentia theorica, dicatur esse singularium, quia in singularibus versantur actiones; et imprimis cognitio earum, quæ circumstantiæ dicuntur, actionem dirigit, dignaque est, quæ nomine intelligentiæ practicæ afficiatur. Addendum est, quod, quemadmodum cognitio singularium dirigentium ad actionem, quæ principii loco prudentiæ serviunt, ab Aristotele intelligentia vocatur: ita cognitio singularium dirigentium ad effectionem, quæ arti serviunt, non ad aliam rationis virtutem, quam ad intelligentiam redigenda est, ut una sit intelligentia contemplationis, altera actionis, tertia effectionis.

IN CAPUT VII.

Primo loco cum duplex sit sapientia, una singularis, altera universalis, agit de singulari sapientia, quæ quidem est summa alicujus artis cognitio. Atque ut observat Piccolomineus lib. 5, cap. 20, si referatur ad effectionem, in hac consideratione quicunque in aliqua arte operosa ceteris præstiterunt, et culmen ejus attigerunt, sapientis cognomine non quidem absolute, sed cum contractione artis denominati sunt, ac ita dicti sunt sapientes Medici, ut Æsculapius, et Hippocrates: sapientes fabri lignarii, ut Dædalus: et hoc in loco sapiens lapidum sculptor Phidias, sapiens statuarius Polycletus, cum sic nihil aliud significetur, nisi sapientiam esse virtutem artis. Si referatur ad actionem; qui prudentia fulgent, et in obeundis muneribus magistratuum, fungendoque munere optimi civis præstant ceteris, sapientes nuncupantur. Hanc Plato epist. 10. sapientiam morum appellavit, scribens; "Audio te ante alios, et nunc familiarem esse Dionis, et per omne tempus sapientiam morum ad philosophiam pertinentium imprimis exercuisse. Nam firmitatem, fidem, sinceritatem, veram esse philosophiam existimo." Et in Theæteto virum justum vere sapientem appellat, eum, per justitiam sit simillimus Deo. Stoici hanc solam judicarunt sapientiam; ideo dixerunt sapientiam esse scientiam bonorum, et malorum, et neutrorum; et artem vitæ degendæ: et de sapiente per talem sapientiam formato varia protulerunt paradoxa, de quibus ita Cicero in fine lib. 3. de finibus: "Rectius sapiens appellabitur Rex, quam Tarquinius, qui nec se, nec suos regere potuit: rectius magister populi (is enim est Dictator) quam Sylla, qui trium pestiferorum vitiorum, luxuriæ, avaritiæ, crudelitatis magister fuit: rectius dives, quam Crassus, qui, nisi eguisset, nunquam Euphratem nulla belli caussa transire voluisset: recte ejus omnia dicentur, qui scit uti solus omnibus: recte etiam pulcher appellabitur, animi enim lineamenta sunt pulchriora, quam corporis: recte solus liber nec dominationi cujusquam parens, nec obediens cupiditati: recte invic-

tus, cujus etiamsi corpus constringatur, animo tamen vincula injici nulla possint." Hæc ille. De hac sapientia est vera illa ore omnium contrita, et pervulgata sententia; Sapiens dominabitur astris: et dixit Plato in Epinomide, dubitandum non esse, quin bonus vir sapiens sit dicendus; idcircoque sapientis maxime propriam esse judicavit religionem, pietatemque in Deum. Et recte dicunt Theologi; Initium sapientiæ est timor Domini. Et, quoniam prudentiæ nomen ad umbram ejus nonnunquam extenditur, et de calliditate, atque astutia dicitur; ideo sapientiæ quoque nomen viris callidis, et astutis, ut Ulyssi, et similibus a Poetis nonnunquam tribuitur: in qua significatione Di. Hieronymus explicans Vetus Testamentum dixit; Erat ibi serpens sapientior omni bestia. Denique si sapientia referatur ad cognitionem veri, quicunque in aliqua singulari scientia maxime excelluerunt, sapientes vocati sunt. Ita Thales Milesius dictus est sapiens Physicus: alii sapientes Astronomi: vel Arithmetici: vel Geometræ fuerunt nuncupati.

Secundo agit de sapientia universali, quod quidam sint sapientes in universum, non ex parte, neque quidquam aliud, quam sapientes; quemadmodum ait Homerus in Margite;

> Hic neque fossor erat, nec arator munere divum,
> Nec sapiens ulla in re alia.

Addit Philosophus maxime exquisitam inter scientias esse sapientiam: et oportere sapientem non solum scire, quæ sunt ex principiis, id est, conclusiones, ut facit scientia, sed etiam perspicere circa principia veritatem, ut facit intelligentia: denique sapientiam esse intelligentiam, et scientiam, et quidem tanquam caput habentem scientiam rerum præstantissimarum. Ex quo Aristotelis loco colliguntur quatuor proprietates sapientiæ, ut sit communissima tanquam universalis: ut sit maxime exquisita, et certissima: ut non solum cognoscat principia, sed etiam conclusiones: ut versetur circa res præstantissimas, et sit tanquam caput habens scientiam rerum præstantissimarum: observat enim summa rerum capita, et idcirco summo Jovis capite nata dicitur sub nomine Palladis: omninoque est summa rerum cognitio, quæ cognosci possint, et est magis propria Dei, quam hominis. Ideo Plato dixit in Phædro sub persona Socratis; "Sapientis cognomentum, o Phædre, magnum est, solique Deo videtur convenire: viros autem, quos nunc descripsimus, convenientius, modestiusque Philosophos nuncuparemus." Et sententia Simonidis est commemorata ab Aristotele in procemio eorum, quæ dicuntur Metaphysica, relinquendam esse Deo sapientiam.

Tertio ostendit, non comparandam esse prudentiam cum sapientia, nisi dicatur hominem, quem prudentia considerat, esse præstantissimum rerum omnium; quod tamen non est dicendum, cum præ-

stantior sit Mundus, et Deus, quorum cognitionem affert sapientia. Et argumentatur a simili, quod, quemadmodum salubre, et bonum aliud est hominibus, aliud piscibus; album autem, et rectum est semper idem: sic, quod prudens est, diversum est; quod vero sapiens, semper idem; Prudens enim illud esse omnes putant, quod facultatem habet videndi, qui sibi cunctis in rebus accommodata sint: et consueverunt vocare belluas nonnullas etiam prudentes, ut apes, et formicas. Unde colligit prudentiam, et civilem scientiam non esse eandem, ac sapientiam: quoniam hæc quidem non est diversa, sed una de omnibus: illa vero diversa: quemadmodum non eadem ars medendi, eademque medicorum præcepta medentur sine ullo discrimine cunctis diversorum generum animantibus. Quod, si dicatur, habitus, qui optimas res, et summa dignitate præditas curant, eosdem haberi debere; talesque esse sapientiam, et prudentiam, quia etiam prudentia habet materiam præstantissimam, cum tota in homine ornando versetur, et ab omnibus incommodis liberando, qui præstantissimus est omnium animalium: respondet Philosophus, hominem quidem ceteris animantibus antecellere, sed homini esse alia diviniora natura, ut ea, quem maxime collucent, Solem, Lunam, Stellas, Cœlum, ut omittantur ea, quæ non visuntur, Deus, et naturæ ab omni materia separatæ.

Quarto repetit definitionem sapientiæ, ut sit et scientia, et intelligentia eorum, quæ honore digna sunt maximo; unde apparere potest, quid inter sapientiam, et prudentiam intersit, quod, cum sapientia sit scientia, et intelligentia, in rebus necessariis versatur, quemadmodum ipsa scientia et intelligentia: prudentia vero in contingentibus.

Quinto ait, Anaxagoram, Thaletem, et alios nominatos fuisse sapientes, non prudentes, quod ignoraverint ea, quæ sibi utilia essent. Narrat Laertius cum sidera contemplaretur, eum in foveam incidisse, et ab anu domestica his verbis objurgatum fuisse; Qua ratione, o Thales, quæ in cœlo sunt, comprehensurum te esse arbitraris, qui ea, quæ sunt ante oculos, videre non potes? Narrat idem Anaxagoram non modo generis gloria, et opibus, sed animi quoque magnitudine clarissimum fuisse: universum patrimonium suis sponte concessisse; cum ab eis negligentiæ insimularetur, dixisse, Quid ergo? nonne vos ista curatis? ab eis profectum ad speculandam rerum naturam se contulisse; rei et publicæ, et privatæ prorsus negligentem, cuidam ipsum ita compellanti, Nullane tibi Patriæ cura est? respondisse, Mihi vero Patriæ cura, et quidem summa; dumque talia verba proferret, digitum in cœlum intendisse. Addit Val. lib. 8. cap. 7. eundem, cum post diutinam peregrinationem Patriam repetisset, possessionesque desertas vidisset, dixisse; Non essem ego salvus, nisi istæ periissent. Jam videtur esse absurdum, ut aliqui sapientes sint, et minus prudentes. Ad quam

dubitationem dupliciter respondetur. Nam primo modo dicitur sapientes quandoque minus prudentes videri, non ob inscitiam, sed ob contemptum rerum humanarum, propterea quod mortalia parvifaciunt, et immortalia curant. Id quod declaravit Aristot. lib. 1. Politicor. cap. 7. exemplo Thaletis; qui prævidens sterilitatem olearum, emit omnem oleam, et factus est dives, atque ita, indicavit sibi facile fuisse ditari, sed se divitias parvipendisse. Secundo modo dicitur, sapientes non esse prudentes prudentiá populari, qua homines divitiarum et propriorum commodorum plus nimio sunt soliciti. Hujusmodi enim prudentia sapientes non sunt præditi: sed veram ostendunt, cum præclaras condunt leges, et egregias proferunt sententias ad bene vivendum pertinentes. Cum autem dicat Philosophus quosdam fuisse nominatos sapientes, observandum est viginti imprimis in tota antiquitate habitos esse sapientes. Nam sic fuerunt appellati quatuor in Æthiopia, nimirum Cepheus Rex: Cassiopea uxor: Andromedia filia: Perseus gener, propter rerum cœlestium cognitionem. Unus in Assyria Prometheus, qui affixus Caucaso Astrologiam Assyriis indicavit. Unus in Mauritania Athlas Rex, qui sphærum invenit, et cursum Solis ac Lunæ, siderumque omnia docuit. Duo heroicis temporibus, Ulysses propter versutum ingenium πολύτροπος nuncupatus: et Nestor, cujus sapiens eloquentia melle dulcior dicitur extitisse. Unus temporibus Homeri Lycurgus, qui leges tulit Lacedæmoniis. Septem sequentibus temporibus, nempe Cleobolus Lindius, qui dixit rerum omnium optimam esse mensuram: Chilo Lacedæmonius, qui Nosce te ipsum: Periander Corinthius, qui Iram cohibendam: Pittacus Mitylenæus, qui Ne quid nimis: Solon Atheniensis, qui Spectandum esse finem vitæ: Bias Prenensis, qui complures pejores esse: Thales Milesius, qui, Sponde, noxa præsto est. Atque hi omnes commemorantur in 5. Tuscul. Unus oraculo Apollinis judicatus Socrates, ut legitur etiam apud Ciceronem. Denique tres apud Romanos, de quibus in Lælio Ciceronis, scilicet L. Acilius propter jurisprudentiam: M. Cato propter multarum rerum usum: C. Lælius tum propter prudentiam, tum propter usum.

Sexto, aliam distinctionem affert sapientiæ a prudentia, quod sapientia cognoscit universalia: prudentia vero non solum universalia, sed etiam singularia: nam omnis actio, quam propositam habet Prudentia, in singularibus cernitur. In rebus autem peragendis non satis est tenere universalem rationem, ut leves carnes faciles ad concoquendum, et salubres esse: sed oportet etiam cognoscere singularem, ut avium carnes, esse leves, et salubres. Atque utraque ratio tenenda est. Sed, si una ab altera separanda sit, melius est hanc, quam illam tenere. Atque hic quidem, id est, in actionibus est quædam architectonica, et princeps. Ratio siquidem, et universale, ut ait Eustratius cum experientiam adjunctam non

habet, architectonice statuit duntaxat, ac præfinit: agere tamen ob imperitiam non potest? cum vero adest experientia, utrumque potest tam definire, quam agere, estque simul et architectonica, et activa.

IN CAPUT VIII.

Primo loco tradit duplicem esse prudentiam, quod quædam est publica, quædam privata, ad quam etiam potest referri domestica; et idem habitus quidem est virtus politica, seu civilis, et prudentia: sed ea ratione, qua Rempublicam tuetur, dicitur virtus civilis, et ea ratione qua sibi quisque prodest, communi nomine prudentia nuncupatur.

Secundo ostendit, Prudentiam circa civitatem esse duplicem, unam Legumlatricem: alteram civilem. Verba Eustratii sunt; "Sicut superius prudentiam, quæ absque experientia rationem habet, architectonicam appellavit, utpote iis, qui circa singula agunt, præsidentem, modosque agendi præscribentem: ita hic Legumlatricem, quæ in universum regulas statuit, ex quibus illi, qui civiles res administrant, agere debent, architectonicam vocat, eo quod, quæ agenda sint, agentibus præcipit." Hæc ille. Civilis autem prudentiæ proprium est, ut agat, et consultet. Tractat enim id, quod decretum est, nimirum id, quod agendum est, tanquam extremum: et sola videtur Rempubl. administrare: est enim tanquam ars, quæ manibus opus efficit.

Tertio multiplicem prudentiam commemorat, ut vel sit procuratio singulorum hominum, et communiter appelletur prudentia: vel referatur ad alterum, et sit triplex; tum œconomica, seu domestica, tum nomothetica, seu Legumlatrix, tum politica, seu civilis; atque hæc rursus duplex, buleutica, seu deliberativa, et dicastica, seu judicialis. Piccolomineus libro quinto, capite trigesimo secundo, Prudentiam, quæ refertur ad alterum, facit duplicem, unam domesticam, et alteram civilem generatim sumptam; et hanc rursus duplicem, unam Legumlatricem, alteram civilem speciatim acceptam, et ad deliberationes, ac judicia pertinentem. Hunc enim locum declarat ad hunc modum; "Prudentia; quæ cum civili scientia unus est habitus, dividitur. Vel enim est unius singularis hominis erga seipsum, et communi voce, ac absolute prudentia dicitur, per quam homo ea recte disponit, quæ ad sui utilitatem congruentemque institutionem pertinent, cui adversatur imprudentia, quæ est suimet, et suorum bonorum negligentia: vel hæc late sumpta prudentia respicit alios: et quia respicere potest tum familiam, tum patriam, et universam civitatem, ideo dividitur in domesticam, et civilem. Quæ prudentia civilis adhuc est duplex. Vel enim est prudentia Nomothetica, hoc est, fe-

rendarum legum, quæ est domina, Princeps et Regina, cujus manus est leges condere, magistratus constituere, dominari, imperare, pœnas et præmia decernere. Vel est prudentia, quæ maxime in singulis hominum actionibus versatur, et quasi manibus negotia ad Rempublicam pertinentia tractat; et hæc communi voce absolute nuncupatur civilis. Quamvis enim revera ea mereatur civilis dici, quæ est domina, et ratio ferendarum legum: tamen, quia multitudo inspicit non principia, sed exitus, et postrema opera, propterea eos nuncupat absolute civiles, qui in singulis magistratuum actionibus versantur: illi enim proxime civilia tractant. Denique hæc in singulorum actionibus occupata prudentia etiam est duplex; vel enim est consultatrix: vel judicatrix. Consultatrix in consultatione, et deliberatione versatur, cui omne actionum civilium genus, ut materies subjicitur. Judicatrix in judicio ferendo posita est: nam ejus officium est judicare, quomodo actiones sint, vel non sint consentaneæ legibus; quibus pœnis, vel præmiis dignæ sint. Addit idem Piccolomineus, de prudentia quæ est singulorum hominum; agi in libris decem Ethicorum, ut ob id possit appellari Prudentia ethica, seu moralis. De prudentia domestica in Œconomicis. Cumque Nomotheticæ duo sint munera, cognoscere finem, et principia legum et cognoscere propria quædam nationum, et civitatum, quantum ad primum munus agi de Nomothetica in eisdem libris Ethicorum; quantum ad secundum munus in libris Politicorum: denique de prudentia civili tum deliberativa, tum judiciali etiam in libris Politicorum. Quærit autem ipse Piccolomineus ejusdem libri capite trigesimo tertio, illi, qui student juri civili, in qua parte prudentiæ versentur. Et primum considerat quatuor legum gradus; unum in providentia divina: alterum in Fato, seu fatali, et immutabili continuatione ordinis sempiterni: tertium in natura: quartum, qui humanus, et civilis est, in homine: deinde tradit in primo gradu versari Theologos, et Metaphysicos, illos per divinam revelationem, hos per humanam investigationem; in secundo, et tertio gradu Physicos: in quarto gradu cum resolutione quidem ejus in sua principia usque ad gradum supremum Philosophos absolute: cum resolutione vero in principia proxima, ex quibus colligitur recta ratio ferendarum legum, Philosophos civiles; at sine resolutione percurrendo leges latas, consultando, et judicando jurisperitos; quos notat non esse dignos nomine philosophorum: nam philosophari esse rem in sua principia resolvere: illos autem id non facere. Itaque ostendit versari jurisperitos in ea sola parte prudentiæ, quæ consultatrix, et judicatrix est, quam quidam ejus sectatores appellant partem infimam, et civilis scientiæ famulam, atque pedissequam. Ego vero, qui tametsi in clarissimo Gymnasio Patavino Humanitatem profiteor, tamen tanquam juris utriusque Doctor, debeo legum studium, quantum in me est, protegere, et exornare; Primum consi-

dero legem universe, ut comprehendat non solum jus Cæsareum et Pontificium: verum etiam Theologiam et Philosophiam, et habitus omnes tum contemplandi, tum agendi, et hominum sapientium, ac prudentium mentem, imo vero simul divinam providentiam, et voluntatem, et ipsum Deum; ita ut lex universalis omne bonum contineat, et ab hac tanquam ab uberrimo rerum bonarum fonte philosophiæ proficiscatur, quam non agnoscere, tanquam legis filiolam maximum scelus esset. Huic igitur legi subjicitur omnis scientia, omnis virtus, omne jus, tum paternum inter parentes, et liberos, tum domesticum inter viros, et uxores, tum dominicum inter dominos, et servos, tum civile inter cives, tum naturale, gentium, et legitimum; in quibus qui excellunt, veri jurisconsulti sunt, non simulatam, sed veram philosophiam profitentes. Deinde dico, jurisperitos, quatenus omnia jura tum divina, tum humana contemplantur, esse eosdem, ac sapientes, cum jurisprudentiam nobilis Poeta Ennius sapientiam appellaverit in hunc modum; Pellitur e medio sapientia, vi geritur res. Et Horatius sic; Fuit hæc sapientia quondam Publica privatis secernere, sacra profanis; et Cicero scripserit, unum duodecim tabularum libellum auctoritatis pondere, et utilitatis ubertate superare bibliothecas omnes philosophorum. Itaque jurisperitos versari in omnibus gradibus legum, quatenus tales leges pertinent ad generis humani institutionem, et tractare leges primi gradus, quæ referuntur ad divinam providentiam, et leges secundi, quæ ad fatum in jure pontificio: et leges tertii, positas in natura, dum jus explicant naturale: et leges quarti, resolvendo eas in sua principia usque ad Deum, primum auctorem legum, et in sua principia proxima, ut in virtutes, et bonum humanum civile, unde colligitur recta ratio ferendarum legum. Falsum enim est, non convenire jurisperitis legumlationem. Nam, tametsi quidam Philosophi leges tulerunt, et jus civile professi sunt: tamen, quemadmodum sutor, si artem poeticam profiteatur, in ea non sutor, sed poeta est appellandus: sic philosophi jus civile complexi in eo non philosophi, sed jurisprudentes censendi sunt, ut præclarissimum legum studium appareat, a cujus professione ne ipsi quidem Philosophi abhorrent, si quid honoris, dignitatis, splendoris velint sibi comparare, et non perpetuo in sordibus solitudinis delitescere. Falsum quoque est eos non resolvere leges in sua principia: resolvunt enim eas in justitiam omnium virtutum principem, et in justitiæ præcepta, quæ sunt honeste vivere, alterum non lædere, jus suum unicuique tribuere, et in suum finem, ut in bonum omnibus commune, in ipsam felicitatem, in ipsum Deum. Tantumque abest, ut sint indigni nomine Philosophorum, ut potius veri philosophi existimandi sint, etiamsi propter communem utilitatem maxime versentur in consultationibus et judiciis dirigendis; quæ civilis scientiæ pars non debet existimari infima, nec famula aut pedissequa, cum ad eam pertineat

de conservanda Repub. consultare, et leges tueri, maximumque habeat splendorem sententiæ dicendæ, et jurisdictionis exercendæ, ut ob id Aristoteli digna visa sit, quæ inter prudentias ad alterum relatas civilis nuncuparetur. Non igitur sunt omnium infimi jurisperiti, sed omnium supremi, quippe qui tanquam Theologi, et Metaphysici, tanquam Physici, tanquam veri Philosophi, et imprimis Philosophi civiles, et partim architectonicam, ac principem Philosophiæ civilis pertractantes, omnes legum gradus percurrunt, ut, si laudandi sunt illi, qui in uno legum genere excellunt, multo laudabiliores debeant videri jurisperiti, qui omne genus legum sapientissime, et utilissime profitentur.

Quarto dubitat Philosophus, quod ex opinione multitudinis soli illi videntur esse prudentes, qui suis rebus consulunt: qui vero in Repub. versantur, magis negotiosi: idque confirmat auctoritate Euripidis; unde dicit manasse illam opinionem, solos illos, qui sua procurant prudentes esse.

Quinto eximit dubitationem, quod procuratio sui ipsius, quæ pertinet ad prudentiam, non potest esse sine disciplina domestica, et civili. Sua enim res quomodo administranda sit, incertum est, et considerandum est in societate hominum, quæ est tum domestica, tum civilis: hujusmodi autem consideratio requirit experientiam. Quæ caussa est, cur juvenes fieri prudentes non queant, cum fieri Geometrici, et Mathematici queant. Non enim habent experientiam rerum singularium, in quibus prudentia cernitur; et idcirco non habent, quia experientia longum tempus requirit, quod ipsi non viderunt. Addit aliam quæstionem, quid sit, quod puer fieri Mathematicus possit, Sapiens vero, vel Physicus non possit; et duas affert caussas; alteram, quod Mathematicæ disciplinæ per abstractionem fiunt, quæ vel in puero esse potest: at sapientiæ, et Physicæ principia ab experientia, et a sensibus ducuntur. Per sapientiam intelligit cognitionem rerum divinarum, materiaque carentium, ad quam cognitionem perducimur, sensibus percipientes res creatas, et ad creatorem contemplatione ascendentes. Per Physicam denotat eam disciplinam, quæ res cum materia conjunctas contemplatur, et indiget quoque experientia. Alteram; quod rerum Mathematicarum non sunt ita obscuræ definitiones, ut intelligi a puero nequeant: eas vero, quæ ad sapientiam pertinent, et Physicam, non securo penitus animo comprehendunt, nec recte, aut ex ordine noverunt, sed veluti dictata, audita a doctoribus recitant. Addit quoque, ne peccet prudentia, eam habere oportere cognitionem non solum singularem, sed etiam universalem non solum propriam, sed etiam communem: universalis autem, et communis ratio ad disciplinam pertinet Œconomicam, et Politicam.

Sexto tradit prudentiam non esse scientiam: quia ultimi est: quod enim sub actionem cadit, tale est: ubi ultimum vocat singu-

lare, quod agitur: nam ab universali ordientes ad singulare descendimus, tanquam ultimum; cumque universalia non agamus, singularia agendo persequimur, in his igitur versatur prudentia: in illis scientia.

Septimo confert prudentiam cum intelligentia, quod intelligentia est terminorum, id est, definitionum; et aliorum, quæ principia sunt scientiæ, quorum ratio non redditur: Prudentia vero est ultimi, cujus non est scientia, sed sensus; non ille, qui est propriorum, sed quo sentimus, &c. id est, ut explicat Eustratius non is, qui in unoquoque sensibilium genere propriam operationem præ se fert ut circa colores visus circa sonos auditus, circa odores odoratus, circa sapores gustatus, circa ea, quæ tangi queunt, tactus: sed is, qui singularia absolute percipit, et est sensus communis. Si quis enim de bello quodam, aut de pace quapiam consultit, is non de re, quæ unius alicujus sensus propria sit, ab eoque solo percipiatur, sed de eo, quod est absolute, et communiter sensibile, consultat; cujus rei exemplum in Mathematicis ultimum Triangulum ponit; ultimum scilicet, ac postremum illarum figurarum, quæ angulis constant. Cum enim ab una quapiam inceperimus, quæ a Triangulo remota sit; exempli gratia ab ea quæ octo constat angulis ad minorem semper descendemus, et tandem ad eam deveniemus, quæ tribus constat, qua figura nulla minor est, quæ rectis lineis composita sit: illic igitur stabimus, et quasi cursum sistemus. Sed in hoc sensus potius cernitur, qui est prudentia (lego enim cum Eustratio ἡ φρόνησις, non, ut alii, ἢ φρόνησις, quam prudentia) et cum ratione, ac consideratione efficitur: ille autem sensus, qui est propriorum, ratione, et consideratione omni caret; et idcirco species alia dicitur, ut particeps rationis, et expers rationis inter se differunt.

IN CAPUT IX.

Primo loco, cum quidam habitus conjungatur cum prudentia, qui dicitur εὐβουλία, et de rebus agendis consultat, distinguit consultationem a quæstione, ut distinguitur species a genere: est enim consultatio species quædam quæstionis, et omnis consultatio est quæstio, non autem omnis quæstio est consultatio.

Secundo proponit, quid de bona consultatione exquirendum esse videatur, utrum scil. sit scienta, an opinio, an bona conjectatio, an aliquid aliud genus: vult enim ostendere bonam consultationem non esse scientiam, nec opinionem, nec bonam conjectationem, sed aliud.

Tertio ostendit bonam consultationem non esse scientiam: quia scientia non quærit, quod scit: bona vero consultatio quærit id, de quo consultat.

Quarto ostendit bonam consultationem non esse bonam conjectationem, seu conjecturam: quod bona conjectura est sine ratione,

id est, ut explicat Eustratius, sine rationis meditatione, et consideratione; et velox est: at bona consultatio est cum ratione, et longo aliquo tempore, illa est ἀγχίνοια id est, sagacitas, et velox inventio medii: hæc non est sagacitas.

Quinto ostendit bonam consultationem non esse opinionem: quia opinio non est quæstio: at bona consultatio est quæstio.

Sexto tradit bonam consultationem esse rectitudinem quandam: quoniam, qui male consultat, peccat: qui vero bene consultat, recte consultat: ergo bona consultatio est rectitudo quædam.

Septimo exponit bonam consultationem non esse rectitudinem scientiæ: quoniam, cujus rei bona consultatio est rectitudo, ejus potest esse erratum: bona nimirum consultatio dirigit illud, quod potest recte, et non recte agi. At scientiæ non est erratum, quemadmodum ne adventitia quidem rectitudo, cum ipsa sit rectitudo, nec rectitudinis recta dicatur rectitudo, quemadmodum ne motionis quidem motio, aut generationis generatio. Ergo bona consultatio non est scientiæ.

Octavo probat bonam consultationem non esse rectitudinem opinionis: quoniam rectitudo opinionis est veritas, non bona consultatio. Et opinio est rei determinatæ: non sic consultatio bona. Et bona consultatio nondum est absoluta: opinio vero jam est perfecta. Nam illa quidem non est sine aliqua ratione, sed est inferior cogitatione quæ Græce dicitur διάνοια, et est ratio perfecta; nondum enim illa est enunciatio, sed tantum progressio quædam ad enunciationem, vel affirmationem, vel negationem. Hæc vero non est quidem quæstio, sed enunciatio, id est, vel affirmatio, vel negatio; cum consultatio, et bona consultatio sit quæstio; et bona consultatio sit rectitudo consilii, de quo in libro 3. est disputatum.

Nono præcipit bonam consultationem non esse rectitudinem consilii in malam partem tendentis, sed in bonam: duplex enim est rectitudo, una in malum finem, ut incontinentis, et pravi: altera in bonum finem, ut est bona consultatio.

Decimo explicat bene consultasse esse bonum aliquod: quoniam talis rectitudo consilii est bona consultatio, quæ bonum consequitur.

Undecimo docet bonam consultationem esse rectitudinem, quæ bonum quidem finem adipiscitur, non tamen per falsam ratiocinationem, sed per veram: quoniam licet quoque bonum adipisci per falsam ratiocinationem, et, quod oportet facere, adipisci, non autem per quod oportet cum medius terminus ratiocinationis falsus sit: et tunc non est bona consultatio, quæ, quod oportet quidem, aliquis adipiscitur sed non qua ratione oportet. Huc autem potest pertinere dictum Jasonis Thessali a philosopho citatum in Rhetorica.

Licere aliqua injusta facere, ut postea possint aliqua justa fieri; quod tamen bonæ consultationi non convenit.

Duodecimo ait bonam consultationem non esse illam, quæ longiori tempore utitur: sed illam, quæ breviori: contingit enim, ut alius, qui donat longum tempus in consultando, finem suum consequatur: et alius qui breve tempus. Sed illius non proprie dicitur bona consultatio: hujus vero dicitur.

Decimotertio ostendit, qualis sit bona consultatio, nimirum rectitudo, quæ ad utilitatem, et ad id, quod oportet, obtinendum, quo modo, et quo tempore obtineri debet, accommodata est.

Decimo quarto tradit duobus modis fieri bonam consultationem, aut simpliciter, et absolute, aut ob certum aliquem finem, et singularem. Ac primam quidem dirigi ad absolutum, et totius vitæ humanæ communem finem, summumque bonum, et beatitudinem: alteram vero ad certum aliquem, et proprium finem, ut ad scientiam adipiscendam, ad divitias comparandas, ad honores obtinendos.

Decimoquinto observat bonam consultationem adipisci finem, quem dictat prudentia: quoniam si bene consultare est prudentium, necesse est, ut bona consultatio sit rectitudo, ad utilitatem accommodata, et ad aliquem finem relata, cujus ipsa prudentia est vera existimatio.

IN CAPUT X.

Primo loco, cum aliter habitus conjungatur cum prudentia, qui de rebus actis judicat, et dividitur in σύνεσιν, hoc est, perspicacitatem, atque γνώμην, hoc est, sententiam, tradit inveniri etiam perspicacitatem, et hebetudinem, quam Græci appellant ἀσυνεσίαν, ex quibus perspicaces, et hebetes nominamus.

Secundo tradit perspicacitatem non esse scientiam, vel opinionem: quoniam si perspicacitas esset scientia, vel opinio, omnes, qui sciunt aliquid, vel opinantur perspicaces essent: quod tamen non est.

Tertio, tradit perspicacitatem non esse unam aliquam de singularibus scientiis; ubi accipit scientiam universalius, quam superius fecit: complectitur enim sub nomine scientiæ etiam artes, ut Medicinam, ea scilicet ratione, qua communi vocabulo scientia dicitur, quæ priorum, et posteriorum ordinem in se habet.

Quarto tradit perspicacitatem non esse Medicinam, quia non est de salubribus.

Quinto tradit perspicacitatem non esse Geometriam, quia non versatur in magnitudinibus.

Sexto tradit perspicacitatem non esse scientiam de iis, quæ sem-

per sunt, et motu carent, hoc est, ut ait Eustratius quæ immobilia in substantia, atque immutabilia sunt, veluti coelestia corpora, ut ipse quoque Aristoteles in lib. de cœlo demonstrat: ea enim, licet, quod attinet ad locum, moveantur: in substantia tamen eodem modo semper se habent. Adde, quod in loco etiam ratione partium duntaxat moventur: quod vero ad totum spectat, stant, et locum non mutant.

Septimo tradit perspicacitatem non esse Physicam, seu naturalem scientiam, de iis scilicet, quæ generationi, et corruptioni obnoxia sunt.

Octavo tradit perspicacitatem habere idem subjectum, quod habet prudentia, nempe eæ, de quibus aliquis dubitaret, et consultaret.

Nono tradit perspicacitatem non esse eandem, ac prudentiam: quoniam illi habitus sunt diversi, qui operationes habent diversas: at perspicacitas, et prudentia operationes habent diversas, cum prudentiæ præcipiat, et ejus finis sit, quid oporteat agere, vel non agere; perspicacitas vero valeat tantum ad judicandum: ergo sunt habitus diversi.

Decimo tradit perspicacitatem non esse diversam a bona perspicacitate: quoniam perspicaces, et boni perspicaces idem sunt. Tametsi enim bona consultatio a consultatione distinguebatur, ut species a genere: non tamen sic distinguitur bona perspicacitas a perspicacitate, cum idem prorsus sit bona perspicacitas, et ipsa perspicacitas, quippe quæ semper in bonam partem accipiatur.

Undecimo tradit perspicacitatem non esse, habere prudentiam, quia non est prudentia: neque accipere prudentiam, quæ est per prudentiam jam comparatam.

Duodecimo tradit, quid omnino sit perspicacitas: quod, ut discipulus intelligit et animo perspicit, quæ a præceptore traduntur: sic perspicacia perspicit, quæ a prudentia præcipiuntur; unde est ortum nomen Perspicacitatis.

IN CAPUT XI.

PRIMO loco incipit agere de ea, quæ sententia nominatur, ex qua dicimus bene sentientes, id est, in sententia ferenda, moderatos, et habere sententiam hoc est, sententiæ dicendæ facultate esse præditos. Sententia autem apud Latinos aut est ea, quæ Græce dicitur διάνοια, et barbare discursus, a Cicerone mentis agitatio, de qua agitur in Poetica; aut ea, quæ vocatur γνώμη in duplici significatione; vel quæ est enunciatio de universalibus ad agendum pertinentibus, de qua lib. 2. Rhet. vel quæ est judicium viri boni, et moderati, de qua hoc in loco.

Secundo definit sententiam, ut sit viri æqui recta existimatio.

Tertio probat definitionem sententiæ ex consuetudine loquendi,

quod esse æquum virum maxime affirmamus eum, qui utitur miti sententia: et æquum esse de nonnullis benigne sentire, ac ignoscere, et veniam dare.

Quarto explicat, quid sit mitis sententia, et venia, ut venia sit sententia, quæ habet vim judicandi ex æquo, et bono, et recta est. Divus Thomas interpretatur τουτοῦ ἐπιεικοῦς, ejus, quod bonum, et æquum est. Eustratius viri æqui, et boni.

Quinto explanat, quid sit recta sententia, ut ea sit recta, quæ hominis veri est, qui scilicet spectat non summum jus, et verba legis, sed quod verum, et revera justum est. Exempli gratia, ut legitur apud Eustratium, si lege jubente eum, qui suum ipsius patrem verberaverit, morte esse mulctandum, noctu quispiam patri suo occurrerit domum ingredi volenti, eumque furem esse opinatus verberaverit; mitis sententia non spectabit verba legis, sed id, quod verum est, hunc scilicet imprudenter egisse; neque ipsum permittet a lege præscriptam pœnam subire.

Sexto ostendit tales animi habitus in iisdem rebus versari: quod sententiam, perspicacitatem, prudentiam, intelligentiam iisdem attribuentes, sententiam habere, hoc est, sententiæ dicendæ facultate præditos esse, et intelligentiam habere hoc est, mentis sanitate præstare et prudentes, et perspicaces dicimus.

Septimo probat tales facultates, et habitus esse extremorum, et singularium, ac distingui ratione, quod prudens dicatur, quatenus quærit, invenit, præcipit ea, quæ agenda sunt: Perspicax, quatenus perspicit et judicat ea recte se habere; bene sentiens, et benignam sententiam habens, quatenus considerat ea, quæ digna venia sunt: intelligentiam habens, quatenus tenet principia rerum agendarum, quæ experientia comparatur. Dicit philosophus intelligentiam esse extremorum, in utramque partem, id est, quantum ad primum, quod est universale, et quantum ad postremum, quod est singulare. Etenim tum primorum terminorum, id est, principiorum universalium, tum extremorum, id est, singularium intelligentiam esse, et non rationem. Ac unam quidem secundum demonstrationes esse immobilium terminorum, et primorum: alteram vero in agendis esse extremi, et ejus, quod aliter contingit evenire, et alterius propositionis, id est, minoris. Hæc enim esse principia ejus, cujus caussa quippiam est: ex singularibus namque existere universale. Horum igitur oportere habere sensum: atque hunc esse intelligentiam. Piccolomineus lib. 5. cap. 18. ex verbis Aristotelis colligit primo, per alteram propositionem significari illam, quæ minor dicitur, quæ sumit aliquid sensu notum, vel ex sensu conspicuis, collectum, cujusmodi principia declaravimus supra in caput sextum, quod est de intelligentia. Colligit secundo etiam cognitionem singularium dirigentium ad actionem ab Aristotele intelligentiam dici, intelligentiam inquam practicam, et intelligentiam dirigentem ac-

tiones distinctam a Theorica. Colligit tertio ex sententia Aristotelis mentem hominis singularia cognoscere, et non solum cognoscere, verum etiam cognoscere primo: non loqui Philosophum de intelligentia, quæ est habitus mentis, et virtus rationis: et affirmare cognitionem singularium esse ejus partem; et cum id ostendat ex eo, quia universale ex singularibus colligitur, indicare intelligentiam illam, hoc est, cognitionem singularium menti humanæ primo competere.

Octavo ostendit, tales facultates, et habitus quasi natura inesse, et esse magis naturales, quam sapientiam: quod natura sapiens nemo est: tamen aliquis naturaliter sententiam habet, hoc est, sententiæ dicendæ facultate præditus est; similiterque habet perspicacitatem, et intelligentiam. Cujus rei hoc signum affert Philosophus, quod arbitramur hos esse habitus ætatum socios, et comites, et veluti asseclas; et loqui solemus ita; Hæc ætas intelligentiam habet, et sententiæ dicendæ facultate prædita est; quasi horum sit effectrix, et caussa natura. Tamen proprie nec sunt a natura, nec præter naturam. Etenim non sunt a natura, quia experientia comparantur: nec sunt præter naturam, quia eorum habemus igniculos, et semina naturalia, sunt vero magis a natura, quam sapientia.

Nono docet intelligentiam esse principium, et finem: nam, si progrediamur ab universalibus ad singularia, intelligentia universalium est principium, et singularium est finis: si contra a singularibus ad universalia, intelligentia singularium est principium, et universalium est finis.

Decimo monet hominum usu peritorum, et senum, aut prudentium enunciata, et opiniones, quæ demonstrari non possunt, attendendas esse non minus, quam demonstrationes, propterea quod cum habeant ex experientia oculum, id est, intelligentiam, facile cernunt principia.

Undecimo epilogum facit eorum, quæ sunt superius explicata, nimirum, quid sit sapientia, et prudentia, et in quibus utraque versetur, et quemadmodum utraque non sit ejusdem animi partis virtus; cum una pertineat πρὸς τὸ ἐπιστημονικὸν: altera, πρὸς τὸ λογιστικὸν, ut dictum est capite primo.

IN CAPUT XII.

Primo loco quærit, an sapientia, et prudentia utiles sint.

Secundo dubitat de sapientia, quæ nihil contemplari videtur, unde beatus homo efficiatur, nihilque gignit, agitque, cum beatitudo posita sit in actione, ipsaque rerum cognitione, et veritate contenta sit.

Tertio dubitat de prudentia, quod prudentia quidem hoc habet, ut ad actionem usumque referatur: sed adhuc dubitari potest, quomodo utilis sit. Ubi ponit tanquam certum, eam versari circa res

justas, honestas, et bonas: tamen dicit per harum rerum cognitionem homines ad agendum aptiores non fieri. Atque in hunc modum videtur argumentari: Ille habitus sine quo homo exercere justas, honestas, et bonas actiones potest, vitæ humanæ minus utilis existimatur. At prudentia est talis habitus, quod exemplo Medicinæ, et Gymnasticæ philosophus confirmat. Nam eadem est ratio salubrium, et bonæ habitudini convenientium, quæ a sanitate, et bona habitudine proficiscuntur, ac actionum justarum, honestarum, et bonarum, quæ a bono viro proveniunt. At sine cognitione Medicinæ, et Gymnasticæ talia salubria, et bonæ habitudini convenientia a corpore sano possunt provenire. Ergo etiam sine cognitione prudentiæ tales actiones a viro probo proficisci queunt. Salubria autem, et bonæ habitudini congruentia dupliciter intelliguntur; tum quæ sanitatem, et bonam habitudinem absentem restituunt, et præsentem conservant, ut medicamenta, et vivendi ratio: tum quæ a sanitate, et bona habitudine existunt, ut bonæ actiones, quæ hoc in loco intelliguntur. Quod, si dicatur, prudentiam requiri, non, ut, qui probi sunt, justa agant, sed, ut, qui non sunt, efficiantur; respondet Philosophus, usum prudentiæ nullum fore, neque iis, qui jam boni sint, quibus habitus boni ad agendum videntur esse satis, etiam sine habitu prudentiæ: neque iis, qui non sunt boni, quibus potest esse satis, ut obediant illis, qui sunt prudentia præditi, quemadmodum ægroti medicis.

Quarto dubitat, quomodo prudentia, quæ est inferior sapientia, imperet sapientiæ. Cum enim agat, imperat, et præcipit in unaquaque re agendi. Libro etiam primo scientiæ civilis, quæ est pars prudentiæ, appellata est architectonica, et princeps. Hæc autem difficultas tollitur in sequenti capite.

Quinto considerat communem utilitatem sapientiæ, et prudentiæ: quæ ambæ sunt utiles, quia sunt perfectiones animi; altera ejus partis, quæ in contemplando versatur: altera ejus, quæ in agendo.

Sexto considerat, utilitatem sapientiæ: quod Medicina efficit sanitatem per externas functiones; sanitas vero obit munera sua per se: sic sapientia non, ut medicina, sed, ut sanitas, per se efficit hominem beatum, quatenus, cum sit pars universæ virtutis, possidetur, et munere suo fungitur.

Septimo considerat utilitatem prudentiæ ex ordine ad perfectiones operis probi: quod ad perfectionem operis probi concurrunt virtus moralis, et prudentia. In facultate autem vivendi nulla est virtus talis, quæ cernatur in appetitione, et præelectione, cum in ea non sit situm agere, aut non agere. Appellatur verò quarta, quia prima est illa, quæ apta scientiis nuncupatur: secunda, quæ subducit rationes de rebus agendis: tertia appetendi: quarta vivendi.

Octavo considerat utilitatem prudentiæ ex ordine ad modos ex-

ercendi operis probi: quod primus modus exercendi operis probi est, cum quis nondum justus agit res justas; quod declaratum est lib. 2. in quo agendi modo minime cernitur prudentia; veluti agunt illi, qui ea, quæ legibus jussa sunt, efficiunt, vel inviti, vel propter ignorantiam, vel propter aliud aliquid, et non propter ipsa, qui etiamsi efficiant ea, quæ oportet, et quæcunque opus est facere probum virum, non tamen sunt prudentes. Alter modus est, cum quis agit ex virtute, ad quem modum requiritur virtus moralis ex parte appetitus, quæ rectam efficit præelectionem, et prudentia ex parte intelligentiæ, quæ rectam continet rationem.

Nono commemorat quædam principia operis boni, solertiam, quæ potest esse tum bona, quæ laudatur, tum mala, quæ dicitur versutia, et quandoque tribuitur prudentiæ, sed minus recte: Prudentiam, quæ non est sine solertia: moralem virtutem, sine qua non efficitur prudentia, appetitus enim rectus, qui moralem virtutem efficit, convenit cum prudentia; et ratiocinationes rerum agendarum principium continent, quod movet ad agendum, et est finis, et id, quod bonum est, quodcunque illud sit, nec potest cognosci, nisi ab homine probo; quia improbitas judicium pervertit. Illud Philosophus sua conficit disputatione, non posse quemquam prudentem esse, qui bonus non sit.

IN CAPUT XIII.

Primo loco ostendit, quid intersit inter naturales, et perfectas virtutes: quod, ut se habet prudentia ad solertiam: ita naturalis virtus ad propriam, veramque virtutem, illa perficitur per prudentiam: hæc per veram virtutem.

Secundo tradit esse virtutes quasdam naturales: quod omnibus videntur singuli mores inesse natura aliquo modo, cum justi, et propensi ad temperantiam, et fortes simus, et alia habeamus statim ab ortu. Si igitur virtutum spectetur origo, illæ videntur naturales. Quare initio libri 2. tradebatur, ipsas non esse præter naturam.

Tertio docet, præter naturalem virtutem requiri virtutem perfectam: nam, si virtutum perfectio requiratur, illæ non sunt a natura, ut eodem in loco lib. 2. probatum est.

Quarto affert rationem differentiæ inter naturalem, et perfectam virtutem: quod naturalis virtus etiam pueris, et belluis convenit: perfecta non convenit: illa est sine intelligentia: hæc cum intelligentia: illa obest, quemadmodum robur corporis, quod impetu magno feratur sine aspectu oculorum: hæc non obest: illa potius virtuti similis est quam proprie virtus: hæc proprie virtus est. Concludit Philosophus, quod ipse dicebat in principio, qualis est prudentia ad solertiam in parte opinandi talem esse virtutem perfectam ad naturalem in parte morali, et ubi mores spectantur.

Quinto præcipit non posse esse virtutem moralem sine prudentia; quemadmodum enim in fine superioris capitis tradebat, non esse prudentiam sine morali virtute: sic hoc in loco tradit, non esse moralem virtutem sine prudentia.

Sexto probat ex testimonio, quod affirmant omnes virtutes prudentias esse: quod tamen partim verum, partim falsum est.

Septimo recenset errorem Socratis, qui, cum putaret omnes virtutes esse prudentias, in eo errabat: cum autem existimaret omnes virtutes non sine prudentia esse, recte judicabat.

Octavo alteram probationem affert ex communi dicto, quod omnes, dum definiunt virtutem, dicunt eam esse habitum secundum rectam rationem. Cum autem omnis recta ratio sit secundum prudentiam, cum dicunt secundum rectam rationem, videntur dicere secundum prudentiam.

Nono explicat superiorem conclusionem, quod non solum secundum rectam rationem, ut est is habitus, quo servus obedit rectæ rationi domini sui: sed etiam cum recta ratione, qualis est habitus liberi; debet esse habitus virtutis moralis, quæ recta ratio prudentiæ est.

Decimo ostendit se dissentire a Socrate, quoniam non vult morales virtutes esse rationes, ut Socrates arbitrabatur, dum diceret omnes esse scientias: sed putat esse eas non solum secundum rationem, sed etiam cum ratione.

Undecimo disputatione sua conficit conjungendam esse prudentiam cum morali virtute; quoniam fieri non possit, ut bonus sit proprie sine prudentia, neque ut prudens sine morali virtute.

Duodecimo proponit dissolvendam rationem de disjunctione virtutum, quoniam non idem est aptissimus natura ad omnes, sed unam quidem accepit, alteram vero accipere non potuit.

Decimotertio dissolvit talem rationem: quoniam id secundum naturales virtutes contingit, secundum eas vero, quibus simpliciter dicitur bonus, non contingit.

Decimoquarto affert caussam conjunctionis in virtutibus, quod si una adsit prudentia, omnes aderunt.

Decimoquinto confirmat utilitatem prudentiæ, quod etiam si prudentia non valeret ad agendum, ut certe valet, ipsa tamen opus esset, cum partis animi virtus sit, nec possit esse præelectio recta sine prudentia, neque sine virtute: hæc enim finem: illa vero, quæ sunt ad finem, facit, ut persequamur.

Decimosexto disputat, quænam sit præstantior virtus, sapientiane, an prudentia. Ac hujus quidem libri cap. 8. dixit Philosophus, sapientiam esse præstantiorem prudentia: sed cap. 12. affirmavit, Prudentiam imperare sapientiæ, ut etiam libro primo, cap. secundo, scripsit civilem scientiam esse Architectonicam, et principem. Quæ pugnare inter se videntur. Respondet tamen hoc

in loco, prudentiam non esse dominam sapientiæ, nec esse perfectionem partis animi melioris: idque probat duobus argumentis a simili ductis; Primum quia, sicut se habet Medicina ad sanitatem, sic prudentia ad sapientiam. At Medicina neque sanitate utitur tanquam administra, neque imperat sanitati, sed sanitatis caussa. Ergo ne prudentia quidem imperat sapientiæ; sed sapientiæ caussa. Deinde quia eadem est ratio civilis scientiæ, et prudentiæ. At civilis scientia cum de aliis præcipit, quæ geruntur in civitate, tum de aliis, et cultu deorum, et tamen non est dicendum eam imperare diis. Eergo ne dicendum quidem est, prudentiam imperare sapientiæ, etiamsi de sapientia præcipiat, et de cultu sapientiæ.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM SEPTIMUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

In hoc libro de quibusdam disputatur, quæ non sunt propriè virtutes, vel vitia sed habent similitudinem cum virtutibus vel vitiis, ac sunt sequenda, vel fugienda tanquam virtutes, vel vitia; qui liber in duas partes est distributus; alteram de iis, quæ modo diximus, virtutum et vitiorum similibus usque ad caput decimum: alteram de voluptate, et dolore usque in finem.

IN CAPUT I.

Primo loco tradit Philosophus tria potissimum in moribus fugienda esse, vitiositatem, incontinentiam, feritatem.

Secundo ostendit vitiositati virtutem, incontinentiæ continentiam, feritati virtutem heroicam, et divinam opponi.

Tertio utitur auctoritate Homeri de virtute heroica, qui libro ultimo Iliadis, inducit Priamum de Hectore viro præstantissimo loquentem, et dicentem eum non viri alicujus mortalis videri esse filium, sed dei. Cui loco similis est ille Ciceronis pro Marcello; Non ego eum summis viris comparo, sed simillimum deo judico.

Quarto probat virtutem heroicam opponi feritati; tresque affert rationes; quarum prima est, quod, quemadmodum feritas nos reddit belluas: sic virtus heroica deos. Altera est, quod, ut bestiarum non est proprie vitium, sed aliud genus, quod superat naturam vitii; diciturque feritas: sic Dei non est proprie virtus, sed aliud genus, quod est præstabilius virtute, nempe virtus heroica, et di-

vina. Tertia est, quod, ut rara est virtus heroica, et raro fit, ut divinus vir sit, quemadmodum Lacones soliti sunt appellare, cum quempiam valde admirati essent: sic etiam feritas rara est, et ferinus inter homines rarus, quæ feritas exercetur potissimum inter barbaros, id est, homines feros, et immanes, nullisque bonis moribus excultos. Græci autem barbaros soliti sunt appellare populos omnes, qui alio, atque ipsi sermone uterentur; ut Macedonas, et Romanos, ex quibus Nævius Poeta apud Plautum dicitur Poeta barbarus, id est, non Græcus. Postea tamen barbaries dicta est de moribus, et institutis parum honestis, et humanis. Eadem feritas evenit partim a morbis, partim ab aliis depravationibus, ut a prava natura, vel prava consuetudine, quod hujus lib. cap. 5. explicatur. Atque hos propter pravitatem superantes humanam conditionem infamia notamus, dum eos nuncupamus feros: ut heroas tanquam, divinos celebramus. De herois vocabulo ita Plato in Cratylo. HER. Quid vero significat vocabulum ἥρως? SOCR. Hoc non valde est difficile intelligere. Parum enim declinatum est nomen a sua origine, ut illius adhuc non obscura appareant vestigia: illa enim a nomine ἔρως plane manat. HER. Quomodo id dicis? SOCR. Nostine ἥρωας esse semideos? HER. Quid si? SOCR. Omnes nimirum, ex deorum erga mortales mulieres, aut mortalium erga deas amoribus natos. Quod si et perspicias vocabuli illius rationem ex antiquo Attici sermonis usu, melius intelliges: constabit enim vocem illam ex nomine ἔρως, unde ἥρωας deductos diximus, paulo fuisse deflexam, quod attinet ad significationem nominis: nimirum hoc nomine ἥρως innuebant illum qui dicendi, sive disserendi facultate valeret, et ad interrogandum aptus esset: nam εἴρειν est dicere. Unde quemadmodum diximus, antiqua antiquorum lingua ἥρωες ii, qui dicendi, seu interrogandi facultate valerent, appellati sunt. Itaque Oratorum, et Sophistarum genus est heroica natio. Observat Piccol. lib. 6. cap. I. Herois nomen denotare gradum et conditionem supra hominem collocatam: et colligit ex poetarum commentis heroem esse semideum ex deo, et homine ortum: ex opinione Platonis vel animam hominis illustri vita functam, et crasso corpore solutam: vel hominem flagranti virtutis amore supra humanam conditionem elevatum. Idem libri ejusdem cap. 2. definit heroes esse illustres homines, qui per eximiam aliquam virtutem adepti sunt conditionem refulgentem supra humanam, per quam vel præclaram ducunt vitam, vel vita functi per ora hominum celeberrime circumferuntur. Et observat generi heroum opponi id genus efferatorum hominum, qui ob conspicuam suam depressionem, ac depravationem ex homine, et fera finguntur orti: et tales esse homines illos, qui perperam educati feris fiunt deteriores: parentesque proximos herois esse mentem ad divina conversam, et vim sentiendi, appetendique perpurgatam, et cum mente conformatam: parentes

vero proximos hominis efferati esse sensum, et appetitionem quasi feram ad sola terrena propensam, quæ sibi mentem, et rationem penitus manciparunt. Et cap. 3. tradit tres esse gradus in quibus homo seipsum format, et in primo gradu esse continentiam, et tolerantiam, atque his opponi incontinentiam, et mollitiem: in secundo virtutem moralem, atque huic opponi vitiositatem: in tertio virtutem heroicam, atque huic opponi feritatem, seu immanitatem. In quibus gradibus continentia recte hominem parat: incontinentia perperam afficit. Virtus moralis hominem civilem format: vitiositas deformat. Virtus heroica hominem supra humanam conditionem effert: feritas infra humanam conditionem deprimit, Et incontinentia rectam rationem aspernatur: vitium rationem depravat: feritas eam penitus labefactat. Et incontinentia agit contra præelectionem: vitium agit cum depravata præelectione: feritas per impetum perturbationis omnem consultationem, et præelectionem excludit. Cumque heroica virtus sit splendor quidam, et eminentia quædam, docet ipse Piccolom. cap. 4. eam esse splendorem civilium, et moralium virtutum, et imprimis justitiæ universalis, magnanimitatis, fortitudinis, sanctitatis; etiamsi minus proprie qui in aliqua arte refulserunt, heroum nomine honestati fuerint, veluti Æsculapius in arte Medica, Orpheus in Musica, alii in aliis artibus, quarum inventiones non heroibus, sed diis, et divinis hominibus, quales dicuntur esse sapientes, tributæ sunt. Et cap. 5. dum quæritur, an virtus heroica sit specie distincta a morali; ponit tres conclusiones, quarum prima est, quod si nomine heroicæ virtutis intelligamus virtutes divinas, et infusas, profecto ea est distincta specie ab humanis, quia definitio, modus acquirendi, et finis proximus specie distinguuntur. Altera est, quod, si virtus heroica sumatur pro splendore humanarum virtutum, distinguitur specie per externa et accidentia: distinctæ enim sunt conditiones, affectiones, et accidentia, dum considerantur ut heroicæ, et ut civiles. Tertia est, quod si virtus moralis, et heroica dirigantur, vel ad eundem finem, vel ad distinctos quidem, sed subordinatos, ut se habet summum bonum civile notum philosophis ad summum bonum in contemplatione collocatum; hac quoque consideratione non distinguuntur specie intus, et per essentiam, sed tantum per illustrius, et minus illustre, quatenus longinquius vel propinquius, clarius, vel obscurius ultimo fini sibi proposito conducunt: nam subordinati fines obtinent rationem unius, cum ad unum tantum dirigantur. At si fines penitus fuerint distincti, et unus non dirigatur ad alterum, ut summum bonum excogitatum in hac vita ab Aristotele se habet ad summum bonum futuræ vitæ notum Theologis, ita sine dubio judicari debent virtutes specie distinctæ. Et capite sexto ostendit heroicam virtutem ad appetitum sensuum pertinere. Et cap. septimo exponit non ita pertinere, ut penitus evellat animi perturbationes, sed ut modo quodam heroico

moderetur. Et capite octavo aperit, virtutem heroicam ortum ducere ex præstanti amore honesti. Et capite decimotertio definit feritatem, ut sit humanæ appetitionis in ferinam commutatio, omnem rationis usum excludens, orta ex perversione veri amoris, per quam homo infra hominis conditionem deprimitur. Pluraque scribit de virtute heroica, et feritate, quæ facilius ex eo peti, quam hic adscribi omnia queunt. Jam ad Aristotelem revertamur.

Quinto propositionem facit rerum pertractandarum; quod de feritate inferius disputabitur: de virtute autem tum generatim, tum speciatim in superioribus libris est disputatum: hoc vero in loco de incontinentia, et mollitia animi, deque continentia, et tolerantia est disputandum. Neque enim continentia, et incontinentia sunt iidem habitus cum virtute, et vitio: quoniam continentia non est plena virtus: nec incontinentia est plenum vitium.

Sexto exponit modum procedendi, qui potest esse duplex, ut, cum posita fuerint ea, quæ videntur, et contra ipsa dubitatum fuerit, colligantur vel omnia probabilia circa hos affectus, vel plurima, et quæ plurimum habeant momenti, quem secundum modum eligit philosophus; quod satis res fuerit explicata, si difficilia dissolvantur, et probabilia relinquantur, quæ sunt minoris momenti.

Septimo ponit quædam aliorum dicta, quorum primum est, continentiam, et tolerantiam videri esse in numero rerum probarum et laudabilium: alterum est, incontinentiam, et mollitiem videri esse in numero rerum malarum, et vituperabilium: tertium est eundem esse continentem, et eum, qui permanet in ratione: quartum est, eundem esse incontinentem, et eum, qui migrat a ratione: quintum est, incontinentem, cum intelligat res esse pravas, agere eas propter perturbationem: sextum est, continentem cum intelligat cupiditates esse pravas, non sequi eas propter rationem: septimum est, quod temperantem quidem aiunt esse continentem, et tollerantem, sed alii dicunt continentem, et tolerantem omnem esse temperantem, alii non omnem: octavum, quod alii intemperantem esse incontinentem, et incontinentem esse intemperantem confuse putant, alii esse diversos: nonum, quod quandoque prudentem negant incontinentem esse posse, quandoque nonnullos, qui prudentes sunt, et acres, affirmant incontinentes esse: decimum, quod incontinentes dicuntur et iræ, et honoris, et lucri.

IN CAPUT II.

Primo loco proponit quæstionem circa quintum dictum modo notatum, Utrum aliquis recte intelligens sit incontinens: quod si quis sciat aliqua esse mala, talis non videtur posse esse incontinens: nam, si existente scientia in homine, aliud quiddam imperaret homini, tanquam mancipio, id sane absurdum esset ex sententia So-

cratis, qui putavit, neminem recte sentientem contra id, quod optimum esset, quicquam agere, sed imprudentem esse omnem, qui male ageret. Tamen notat philosophus sermonem Socratis deficere in duobus; primum, quod revocat in dubium id, quod notum est; cum pateat aliquos, qui sciunt actiones esse pravas, tamen prave agere, et incontinentes esse: deinde, quod ignorantiæ tribuit omne peccatum, nec dicit modum talis ignorantiæ. Quidam censuerunt, si recta existimatio sit scientia, recte existimantem non posse esse incontinentem: si vero recta existimatio sit opinio, recte existimantem posse esse incontinentem. Aiunt igitur incontinentem non habere scientiam, dum vincitur a voluptatibus, sed opinionem. At philosophus argumentatur, si opinio incontinentis non sit firma existimatio, sed remissa, veluti in iis, qui variis sententiis distrahuntur, veniam dandam esse, quod non in his permaneat adversus firmas cupiditates; hoc autem absurdum est, quia improbitati non datur venia, nec ulli aliarum rerum, quæ sint vituperandæ.

Secundo argumentatur, si opinio incontinentis sit firma existimatio de eo, quod rectum est, sequi illud absurdi, ut incontinens possit agere contendente prudentia, quæ firmissima est. Hoc enim est absurdum; quia incontinens agit voluntarie pravissima, et improbissima: prudens vero non agit; ille non est idoneus ad agenda ea bona, quæ præcognovit: hic est idoneus; ille non habet morales virtutes: hic habet. Quare simul convenire non possunt.

Tertio declarat, utrum temperans sit continens, nam continens in eo cernitur, quod cupiditates habeat vehementes, et malas. Ergo neque temperans est continens, neque continens est temperans. Cupiditates enim continentis sunt nimiæ: at temperantis nihil est, quod sit nimium. Et continentis cupiditates sunt malæ: at temperanti non convenit, ut malas habeat cupiditates. Addit Philosophus non omnem continentiam esse bonam: quia si bonæ sint cupiditates, malus est is habitus, qui prohibet ipsas sequi. Præterea si cupiditates sint imbecillæ, et non malæ, tradit non esse præclarum eas continere: si sint imbecillæ, et malæ, non esse amplum. Unde colligitur versari primam continentiam circa cupiditates malas et vehementes; quæ scilicet sit bona, et præclara, et ampla: nam secunda continentia non est bona, quæ continet cupiditates bonas: tertia non est præclara, quæ continet cupiditates imbecillas, et non malas: quarta non est ampla, quæ continet cupiditates imbecillas, et malas. Ex hoc igitur loco satis patet, multum interesse inter temperantem, et continentem; hic enim habet pravas cupiditates, et vehementes, etiamsi eas non sequatur, ratione ductus: hic vero non habet.

Quarto disputat, si homo in omni opinione manens esset continens; continentiam esse malam, cum homo permanet in falsa opinione.

Quinto disputat, utrum homo ab omni opinione discedens sit incontinens; et argumentatur, quod si homo ab omni opinione discedens esset incontinens, aliqua incontinentia esset bona, cum quis a prava opinione discedit. Affert exemplum de Sophoclis Neoptolemo in Philoctete, qui laudandus est non permanens in iis, quæ ipsi persuasa fuerant ab Ulysse, ut mentiretur, quia doleret mentiri. Præterea sermo Sophistarum prohiberet bene agere, quia afferret dubitationem, utrum liceret agere, necne contra pravam opinionem, ne quis videretur incontinens. Accedit, quod imprudentia conjuncta cum incontinentia esset quodammodo virtus. Affert exemplum, quod imprudentia sentit mala esse, quæ bona sunt: ab hac autem ratione imprudentiæ discedit incontinentia, et efficit, quæ bona sunt. Itaque videtur reducere imprudentiam ad bonum. Quæ consequentia cum absurda sint, etiam absurdum est, ut homo ab omni opinione discedens sit incontinens.

Sexto considerat, utrum intemperans sit deterior, an melior, quam incontinens, et concludit, incontinentem esse pejorem intemperante: quia intemperans sanari potest adhibita in contrarium persuasione: incontinens vero audit quidem, quæ persuasionis gratia dicuntur, sed non exsequitur.

Septimo dubitat, utrum incontinens sit circa omnem materiam, an circa aliquam propriam: et ait, si in omnibus incontinentia versaretur, et continentia, neminem fore simpliciter incontinentem, quia nemo omnes habeat incontinentias: esse tamen aliquos simpliciter incontinentes; unde colligitur aliquam propriam esse materiam incontinentiæ, quæ infra declarabitur. Proponit autem Philosophus dubitationum, quæ hac de re contingunt, alias eximendas esse, ut magni momenti, alias relinquendas, ut parvi et nullius momenti: atque observat solutionem dubitationis, et difficultatis esse inventionem, scilicet veritatis.

IN CAPUT III.

Primo loco proponit primam quæstionem in hoc capite discutiendam, utrum incontinentes sint scientes, necne: proponit quoque exquirendum, utrum incontinens, et continens in omni voluptate, et dolore versetur, an in certis quibusdam. Qua de re quatuor explicabit difficultates, primam, utrum incontinens simpliciter, et proprie sumptus sit circa omnem materiam in capite 4. Alteram, utrum incontinens secundum quid, et dictus per similitudinem, sit circa omnem materiam, in eodem cap. 4. et cap. 5. Tertiam, utrum incontinentia iræ sit turpior, quam incontinentia cupiditatis, in cap. 6. Quartam, utrum incontinentia sit pejor feritate, et immanitate. In eodem capite 6. Proponit præterea considerandum, continens, et constans idemne sit, an diversus; quam quæstionem explicabit in

capite 7. et de aliis similiter, quæ sunt conjuncta huic disputationi, utrum incontinens sit deterior intemperante in cap. 8. Utrum continens maneat in omni opinione, et electione: incontinens vero discedat, in cap. 9. Utrum continentia sit medium, sicut virtus intra duo extrema, in eodem cap. 9. Utrum aliquis incontinens possit esse prudens, in cap. 10.

Secundo ostendit continentiam, et incontinentiam convenire cum temperantia, et intemperantia in materia, et discrepare ab ea in forma: quod continentia, et incontinentia versantur in eadem materia, in qua etiam temperantia et intemperantia, nimirum in voluptatibus corporis: sed non habent eandem formam, quia intemperantes agunt ex præelectione, putantes ita oportere sequi præsens jucundum, sed præter præelectionem id sequuntur.

Tertio reprehendit illos, qui dicebant incontinentes agere præter opinionem, non præter scientiam: quod, quatenus aliqui agunt contra existimationem, fieri potest ut opinio non differat a scientia, cum quidam non minus credant iis, quæ opinantur, quam iis, quæ sciunt, ut declaravit Heraclitus.

Quarto affert solutionem primam, quomodo sciens possit esse incontinens: quod sciens dicitur duobus modis, partim habens scientiam, et ea non utens: partim habens, et utens. Ille est sciens habitu: hic actu. Ac ex primo quidem sciendi modo aliquis esse potest incontinens: non autem ex secundo.

Quinto affert solutionem secundam, quod duo sunt modi propositionum, cum una sit universalis, altera singularis: nihil vero prohibet, quominus homo habens propositiones, et utens propositione universali, non singulari, agat ea, quæ sunt præter scientiam: nam, quæ aguntur, sunt singularia, et ideo usus notitiæ universalis sine usu notitiæ singularis non est satis ad dirigendam actionem. Universale autem distinguitur secundum rem, et secundum hominem, qui in se illud universale spectet. In re universale qui scit, potest ignorare singulare: ut omni homini prosunt, quæ arida sunt; hoc est, aridum: et hoc non est absurdum. In seipso universale qui scit, non ignorat singulare: alioqui ignoraret seipsum. Ut omni homini prosunt, quæ arida sunt: ego sum homo. Hoc autem est admirabile, ut aliquando cognoscatur universale, et non singulare. Ut aliquis cognoscit cum nullis virginibus sacris esse rem habendam: non tamen cognoscit hanc esse virginem sacram, cum qua rem habet: et hoc modo sciens est incontinens.

Sexto affert tertiam solutionem, quod habitus scientiæ aut est liber, aut impeditus. Et tenent incontinentes habitum scientiæ impeditum, ut dormientes, furentes, vinolenti.

Septimo tradit incontinentes aliter loqui, et aliter agere: ut, si quis rationes, et sententias a scientia ductas, et profectas pronunciet, id non sit satis signi, eum scientiæ convenienter agere, cum illi, qui

his animi perturbationibus æstuant, demonstrationes, et versus Empedoclis recitent, et illi, qui primum didicerunt, connectant quidem sermones, sed nondum sciant: quoniam oportet illa una cum ætate adolescere, cui rei tempore opus est. Quare inquit Philosophus, ut histriones, sic existimandos esse loqui etiam incontinentes: differunt enim multum histriones a poetis: sic incontinentes ab iis, qui vere sciunt.

Octavo affert solutionem quartam, quod in rebus quidem ad intelligendum pertinentibus, cum ex universali, et singulari aliquid concluditur, animus affirmat ita esse: in rebus vero ad agendum spectantibus, universalem, et singularem propositionem sequitur actio, ejus scilicet, qui possit agere, neque prohibeatur. Ut omnis homo est animal: hic est homo: ergo animal. Et omne dulce est gustandum: hoc est dulce; ergo gustandum, et ideo gusto. Aspasii verba sunt. "Incontinens rationem quidem habet universalem, ut malum esse adulterari: et singulare etiam cognoscit, ut hoc esse adulterium: sed a cupiditate invitus movetur, atque ad adulterium perpetrandum inducitur."

Nono docet belluas non esse incontinentes: quia incontinentia non est sine universali ratione, cui repugnat appetitus: universalem autem rationem non habent belluæ, sed tantum singularium rerum phantasiam, et memoriam: ergo non sunt incontinentes.

Decimo aperit, quomodo incontinens ab ignoratione ad scientiam revocetur: quod eadem sit ratio incontinentis, et temulenti, ac dormientis, ut sublato impedimento tales resipiscant.

Undecimo docet, incontinentem aut nescire, aut ita scire, ut nesciat, quid agat: quoniam ignorat ultimam propositionem, et ultimum terminum, id est, propositionem singularem, et talem propositionem aut non habet, aut ita habet, ut sic habere non sit scire, sed dicere, quemadmodum temulentus dicit versus Empedoclis: et præsertim id non sit scire, quia terminus ultimus, et id, quod singulare est, non cadit sub scientiam, ut terminus universus, et id, quod universale est.

Duodecimo exponit, quomodo etiam sit verum illud, quod dicebat Socrates, neminem errare ex scientia, et sic ne incontinentem quidem: quod, ut notat Eustratius, incontinens circa universalia, quorum habet scientiam, minime errat, sed circa singularia, quorum scientia non est.

IN CAPUT IV.

PRIMO loco proponit exquirendum, utrum incontinens simpliciter, et proprie sumptus in omni materia versetur, an in propria aliqua materia, et in qua. Jam, si incontinens versari diceretur in omni materia, nemo posset dici incontinens simpliciter, ut supra cap. 3. traditum est.

Secundo docet in voluptatibus versari continentes, tolerantes, incontinentes, et molles: nam continentes pugnant cum voluptatibus, et eas vincunt. Tolerantes pugnant, sed nec vincunt, nec vincuntur. Incontinentes pugnant, et vincuntur. Molles sine pugna se victos reddunt.

Tertio tradit jucunda alia esse necessaria: alia non necessaria: primi generis esse, quæ ad corpus referuntur, ut quæ ad cibum pertinent, et venereorum usum, et talia, in quibus intemperantia spectatur: secundi generis esse victoriam, honorem, divitias, et talia ex bonis, et jucundis, quæ non sunt necessaria, sed eligenda per se. Cum autem honor, et divitiæ hoc in loco, ponantur inter res per se eligendas, libro tamen primo Ethicorum traditur alterius gratia esse tum honorem, tum divitias: quoniam vel considerantur tanquam instrumenta utilia, ut ibi: vel quatenus habent rationem ornamenti, decoris, et pulchritudinis, ut hic: nam si hæc sola relinquerentur, nihilominus essent eligenda, ut dicitur eodem lib. 1. quædam enim sunt tantum propter se: quædam tantum propter aliud: quædam partim propter aliud, partim propter se; in quo tertio genere sunt honor, et divitiæ.

Quarto agit de incontinentibus secundum quid: quod illi, qui in rebus jucundis non necessariis, rectam rationem deserunt, quæ in ipsis est, non dicuntur simpliciter incontinentes, sed secundum quid, et cum additione, et pecuniarum incontinentes, et quæstus, et honoris, et iræ. At differt incontinens secundum quid ab incontinente simpliciter, sicut Homo, qui vicit Olympia, ab homine simpliciter, id est, quemadmodum ille Olympiorum victor, non Plato, non Aristoteles, non Socrates, aliove proprio nomine appellabatur, sed communi omnium hominum nomine Homo: sic iræ, et lucri, et ceterarum rerum incontinens, communi nomine incontinens appellatur, cum incontinens tamen multum ab illarum rerum incontinente differat.

Quinto ostendit, incontinentiam simpliciter magis vituperari, quam incontinentiam secundum quid: quoniam incontinentia simpliciter vituperatur non solum ut erratum, verum etiam ut vitiositas, si non simpliciter, at certe ex aliqua parte: at incontinentia iræ, vel honoris, vel pecuniæ vituperatur tantum ut erratum: sunt enim tria genera rerum vituperandarum: tum erratum quod sine dubio est vituperandum: tum vitiositas ex aliquà parte, quæ est magis vituperanda: tum vitiositas simpliciter, quæ est maxime omnium vituperanda. Quidquid enim in moribus vituperandum est, vel vituperatur propter motum appetitus in malum, et est vitiositas simpliciter, quale est adulterium; vel propter motum appetitus a bono, ut a sanitate conservanda per nimiam sobrietatem, et est vitiositas ex aliqua parte; vel propter inordinatum motum

appetitus in bonum, et est erratum tantum, ut incontinentia honoris, vel iræ.

Sexto explicat naturam incontinentis simpliciter, quod ex iis, qui in corporis delectationibus versantur, in quibus etiam versatur temperans, et intemperans, is, qui non secundum prælectionem rerum jucundarum nimium sequitur, et rerum molestarum nimium fugit, ut famis, sitis, caloris, frigoris, earumque omnium, quæ ad tactum, gustatumque pertinent, sed præter prælectionem: incontinens dicitur; non cum adjectione hujus, vel illius rei, ut iræ, vel honoris: sed simpliciter. Nam, si adhibeatur prælectio, non erit amplius incontinentia, sed intemperantia.

Septimo ostendit similitudinem incontinentis, et mollis, quod circa eadem spectatur mollis, et incontinens: at mollis cernitur circa delectationes tactus, et gustatus: ergo etiam incontinens. In eo tamen est differentia, quod mollis sine pugna vincitur a voluptatibus: incontinens cum pugna.

Octavo ostendit convenientiam incontinentis, et intemperantis, continentisque atque temperantis, quod in eadem materia voluptatum, et dolorum versantur.

Nono distinguit incontinentes ab intemperantibus, quod intemperantes sequuntur voluptates ex prælectione: incontinentes præter prælectionem. Addit Philosophus potius eum intemperantem appellandum esse, qui ne cupiens quidem, aut levi certe cupiditate affectus immoderatas voluptates persequitur, et mediocres dolores fugit, quam eum, qui idem agat magnis, et indomitis cupiditatibus incensus. Et argumentatur a minori ad majus, quod si ita movetur, vel nulla, vel parva cupiditate affectus, multo magis moveretur, si acris, et vehemens aliqua cupiditas accederet, et ob rerum necessariarum penuriam ingens, et vehemens dolor excruciaret.

Decimo incipit tractare illam quæstionem, utrum incontinens secundum quid, et per similitudinem dictus in omni materia versetur: et distinguit genera jucundorum, quod quædam sunt natura expetenda, ut honores, victoria, et alia, quæ superius dicta sunt non necessaria, et per se expetenda: alia sunt contra naturam, ut edere carnes humanas, quod est feritatis, et immanitatis: alia sunt media, quæ supra vocata sunt necessaria circa corpus, et pertinentia ad corpus; aut pro conservatione individui, aut pro generatione alterius. Atque in primo, et tertio genere non vituperantur homines, quod cupiant, et ament, sed quod modum transeant, et sint incontinentes.

Undecimo ostendit incontinentes secundum quid quomodo modum transeant: quod præter rationem aut vincuntur, aut persequuntur quippiam eorum, quæ natura sunt honesta, et bona, quemadmodum qui circa honorem etiam plus studii, quam oportet, adhibeat,

aut circa liberos, et parentes, et cognatos, ut Niobe circa liberos, et Satyrus circa parentem visus est insanire. De quibus ita Aspasius: Niobe liberos suos adeo amabat, ut cum diis etiam pugnare non vereretur: cum enim duodecim liberos haberet, mares sex, ac totidem fœminas, tanto amore eos prosequebatur, ut se anteponere ea de causa Latonæ ausa fuerit, seque dea præstantiorem esse existimaverit, quod Latona duos tantum, Dianam, et Apollinem, ipsa duodecim procreasset, nulla ex parte diis inferiores. Satyrus vero propterea, quia patrem supra modum amabat, φιλοπάτωρ, patricola, hoc est, patris amator vocitabatur: nam cum puellæ cujusdam amore esset captus, patrisque, Sestratii auxilium ad eam potiundam fuisset expertus, adeo ex ea re posthac patrem amavit, ut post ejus mortem se quoque ipse vita privare voluerit, ac de rupe quadam præcipitarit.

Duodecimo a materia incontinentiæ secundum quid, excludit vitiositatem simpliciter dictam: quod unum quodque eorum, in quibus versatur talis incontinentia, natura est propter se eligendum; malæ autem, et fugiendæ ipsorum sunt exsuperantiæ.

Decimotertio tradit in tali materia non esse incontinentiam simpliciter dictam, quæ non solum est fugienda, verum etiam inter magis vituperanda numeratur.

Decimoquarto observat propter similitudinem perturbationis adjectione præterea facta rei, cujus incontinentia est, ita cujusque rei appellari, quemadmodum malum medicum, et malum histrionem appellant, quem absolute nemo malum dixerit. Hos igitur non dici simpliciter malos, quia non est vitium medici, vel histrionis, sed proportione quadam vitio simile: sic eam duntaxat esse incontinentiam, et continentiam, quæ in iisdem versatur, atque temperantia, et intemperantia: in ira autem ex similitudine quadam aliquem dici incontinentem, et cum additione appellari incontinentem iræ, quemadmodum honoris, et lucri.

IN CAPUT V.

Primo loco distinguit jucunda, quod

Jucunda

- partim spectantur naturaliter duobus modis:
  - 1. Simpliciter, absolute et universe, ut comedere, et bibere.
  - 2. Secundum partem pro generibus animalium, quorum quædam herbis, quædam carnibus delectantur, et hominum, quibus variis varia sunt jucunda.
- partim spectantur præter naturam tribus modis:
  - 1. Ex morbo.
  - 2. Ex consuetudine.
  - 3. Ex depravata natura.

Secundo commemorat triplicem habitum incontinentiæ, unum belluinum, alterum morborum, tertium ex consuetudine: quod habitus belluinus est, qui proprie feritas dicitur, ut ejus mulieris, quam dicunt gravidam scindentem pueros devorare solitam; et quorundam efferatorum circa Pontum, quorum alios aiunt crudis carnibus delectari, alios carnibus hominum, alios dare sibi invicem pueros ad epulandum; et Phalaridis, qui, ut narrat Clearchus apud Athenæum, infantibus raptis ex nutricum uberibus alebatur. Habitus vero ex morbo est, et insania, ut illius, qui matrem immolavit, et comedit: et illius, qui conservi jecur comedit. Piccolomineus lib. 6. cap. 14. "Datur feritas ex morbo, humorumve depravatione, ut mulierum utero gestantium, quæ calcem, cinerem, terram, et similia comedunt; quæ tamen minus proprie feritas dicitur, rectiusque nuncupatur morbosa affectio: propterea Aristoteles nonnunquam eam a feritate sejungit, ut in 7. Moralium Nicomachiorum cap. 1. inquiens; Quemadmodum igitur pravitas, quæ quidem secundum hominem est, simpliciter dicitur pravitas: alia vero est cum additione, quod ferina sit, vel morbosa, non autem simpliciter: eodem modo, &c. et cap. 6. Quemadmodum initio a nobis dictum est, aliæ sunt affectiones humanæ, et naturales, tum genere, tum magnitudine: aliæ ferinæ: aliæ ex corporis debilitationibus, et morbis natæ. Habitus autem ex consuetudine, ut eorum, qui sibi pilos evellunt, vel ungues edunt, vel concumbunt cum maribus, ita assueti a pueris." Piccolomineus ibidem; "Datur veritas, ex more vel assuetudine, quæ assuetudo vel est communis universæ nationi, ut qui nudi in sylvis errant: vel magis propria singulorum, ut qui pilos sibi evellere, ungues corrodere, et similia facere consueverunt, quæ ne absolute quidem feritas est, sed ex assuetudine feritas." Addit paulo post; "Datur quarta feritas, quæ a vitio non distinguitur specie, sed tantum per magis, et minus, quatenus est exsuperantia vitii. Hæ quatuor feritates in duo capita rediguntur; quorum unum rationis usum excludit, si non omnino, id enim forte non contingit, at saltem magna ex parte: alterum non excludit, sed maxime pervertit. Ac feritas quidem pertinens ad primum caput, minus mala est vitio: et de hac loquitur Aristoteles in fine sexti capitis inquiens; Minus mala est feritas, quam vitiositas: sed terribilior. Feritas autem secundi generis vitio deterior est, et de hac non loquitur Aristoteles, sed eam comprehendit sub vitio."

Tertio tradit, qui naturam habent caussam, non esse incontinentes, ut mulieres, quod non incubent, sed succumbant, non subagitent; sed subagitentur, non agant, sed patiantur; similiter qui caussam habent consuetudinem.

Quarto observat, cum quis habet unumquodque horum, videl. inquit Aspasius, si carnibus crudis, aut humanis vescatur, et carbones edat, atque hujusmodi alia faciat, id omne esse extra ter-

mines vitiositatis humanæ, quia hæc feris potius, quam hominibus conveniant; quemadmodum etiam feritatem superare omne vitium.

Quinto tradit, cum quispiam habet hæc, id est, cum carnes crudas, vel terram edere cupit, si talem cupiditatem vincat, vel a tali cupiditate vincatur, eam non esse simplicem continentiam, aut incontinentiam, sed ex similitudine et cum additione, ut dicatur continens, vel incontinens affectus ferini; quemadmodum et eum, qui in ira hoc modo affectus est, ut vincatur, dici eum incontinentem iræ, non simpliciter incontinentem.

Sexto docet omnem vitiositatem, quæ modum superet, et amentiam, et timiditatem, et intemperantiam, et sævitiam, vel ferinam esse, vel morbosam, quod qui natura talis est, ut omnia extimescat, etiamsi mus stridorem ediderit, ferina quadam timiditate timidus est: et alius repertus est, qui felem morbo affectus metuebat: et ex amentium numero ii, qui natura stulti, et inconsiderati sunt, sensuque duntaxat vivunt, ferarum sunt similes, quemadmodum nonnullæ longinquorum barbarorum nationes: qui vero propter morbos veluti comitiales, vel furores, ii sunt morbosi.

Septimo præcipit, fieri posse, ut aliquis aliquibus vitiis affectus sit tantum, sed non vincatur: quemadmodum, si Phalaris cupiens puerum comedere, vel adhibere ad obscœnam voluptatem, se cohibeat, atque contineat: et fieri posse, ut non solum affectus sit aliquo vitio, sed etiam vincatur, cum ad actum perducitur.

Octavo ostendit eandem rationem esse pravitatis, et incontinentiæ: quod, quemadmodum quædam est pravitas simpliciter, et absolute, quæ secundum hominem est, et in hominem cadit, tanquam humana: quædam vero est pravitas cum additione, quod ferina sit, aut morbosa, non autem simpliciter, et absolute: sic incontinentia alia simpliciter, et absolute est, quæ humanæ intemperantiæ convenit: alia cum additione, quod sit incontinentia ferina, vel morbosa.

Nono Epilogum facit, quod incontinentia, et continentia in iisdem versantur, in quibus intemperantia, et temperantia: et in aliis aliud incontinentiæ genus situm est, quod ex translatione nominis, non absolute dicitur.

IN CAPUT VI.

Primo loco proponit explicandum incontinentiam iræ esse minus turpem, quam incontinentiam cupiditatum.

Secundo id probat ex habitudine ad rationem, quod ira quidem videtur audire aliqua ex parte rationem, sed negligenter, et confuse. Affert similitudinem ministrorum præproperorum, qui priusquam audiverint totum, quod dicitur, excurrunt, postea peccant in actione: et similitudinem canum, qui priusquam attenderint, utrum sit amicus, necne, is, qui modo fores pulsaverit, aut strepitum ali-

quem ediderit, latrant. Eodem modo sit iram propter fervorem, et celerem motum audire quidem rationem, sed imperio non exaudito ad ulciscendum, et ad pœnas repetendas omni impetu ferri: quod ratio, et phantasia illam esse contumeliam, vel despicientiam indicavit: ita vero quasi conclusum habeat, huic tali, qui contumelia affecerit, vel despexerit, bellum inferre oportere, asperitate statim utitur. Cupiditas vero, si depravata ratio, vel sensus solum dixerit aliquid esse jucundum ad perfruendam voluptatem incitatur. Itaque ira quodammodo sequitur rationem: cupiditas non sequitur: et idcirco est turpior: quoniam incontinens iræ a ratione quodammodo superatur: incontinens vero cupiditatis a cupiditate vincitur, non a ratione.

Tertio idem probat ex habitudine ad naturam, quod quæ res sunt magis naturales, eis magis est ignoscendum. At ira est magis naturalis, quam cupiditas. Ergo iræ est magis ignoscendum, quam cupiditati, et sic ira est minus turpis, quam cupiditas: probat rationem, quod etiam iis cupiditatibus danda venia est, quæ sunt omnium communes, et quatenus sunt communes. Probat minorem iram scilicet, et sævitiam esse magis naturalem, quam cupiditates immoderatas, minimeque necessarias, exemplo illius, qui hac defensione, cur patrem verberaret, utebatur. Nam iste, inquit suum verberavit, et ille suum, et hic quoque me vir factus verberabit, parvulo filio suo demonstrato: est enim hoc nobis cognatum: et exemplo illius, qui cum a filio traheretur, trahendi finem facere jubebat ad fores, inquiens a se quoque usque ad eum locum patrem suum tractum esse.

Quarto idem probat ex modo, quod quo quisque magis insidiatur, eo injustior est. At cupiditas magis insidiatur, quam ira: iracundus enim non insidiatur neque ira, sed aperte agit: cupiditas vero fallax, et insidiosa est, quemadmodum aiunt esse Venerem, et Homerus ait lib. 14. Iliadis de fraude Veneris, Πάρφασις, ἥτ' ἔκλεψε νόον πύκα περ φρονέοντος, Fraus, quæ et decepit mentem ejus, qui valde prudens sit. Ergo cupiditas est injustior, quam ira, et incontinentia cupiditatis hoc modo etiam est turpior, quam sit incontinentia iræ. Et erit absolute incontinentia, et quodammodo vitiositas.

Quinto idem probat ex motu, quod motus cupiditatis est sine dolore, sed cum voluptate, et hoc modo minus excusandus: motus vero iræ est cum dolore, et hoc modo magis excusandus. Inquit enim Aristoteles; Nemo contumeliosus est, hoc est, nemo stuprum infert alteri, dolens: qui vero ira aliquid facit, dolens facit: at qui contumeliose se gerit, stuprum scilicet inferendo, cum voluptate agit. Aspasius; "Dolore affectus contumelia utitur nemo, id est, lascivia et petulantia libidinis: pro adulterio enim, et stupro contumeliam hic accipit. Unusquisque vero, qui cum ira facit, dolore affectus facit: ira enim nihil aliud est, quam doloris vicissim

inferendi appetitus. Qui autem contumelia utitur, id est, stuprum, et adulterium committit, cum cupiditate et voluptate id facit." Addit Philosophus argumentum, quod propter quæ jure optimo irascimur, ea sunt injustiora. At propter incontinentiam cupiditatis jure optimo irascimur. Ergo incontinentia cupiditatis est injustior, quam incontinentia iræ, in qua non inest contumelia, id est, voluptaria libido. Illud conficit disputatione sua Philosophus, turpiorem esse incontinentiam circa cupiditates, quam circa iram: et esse continentiam, atque incontinentiam circa cupiditates, et voluptates corporeas.

Sexto repetit distinctionem cupiditatum, et voluptatum, quod aliæ sunt humanæ, et naturales, et genere et magnitudine. Aspasii verba sunt; " Et genere, id est, subjecto circa quod versantur, et magnitudine, id est, dum modum quendam in ipsis servamus, et naturales terminos non transimus, exempli gratia humana, et naturalis voluptas, quantum ad genus attinet, est, cum vesci pane, et concumbere cum muliere appetit quispiam. Quantum vero ad magnitudinem spectat, cum id facit non supra satietatem, et modum: nam si immoderat, nimium, et tota die vel edere, vel coire cupiat, ea jam non humana, sed ferina erit voluptas existimanda." Aliæ cupiditates, et voluptates sunt ferinæ. Asp. ut carnes hominum comedere. Aliæ etiam propter debilitates, et morbos. Asp. Ex insania videl. et prava affectione, ob ægrotationem contracta.

Septimo distinguit habitus secundum materias, quod ex voluptatibus modo notatis circa primas tantummodo versatur temperantia, et intemperantia, id est, circa humanas, et naturales. Itaque bestias neque temperantes, neque intemperantes dicimus, nisi per translationem, etiamsi omnino animantium genus aliud ab alio libidine, et profusa ad rem veneream petulantia, et omnium rerum edacitate differat. Caussam affert, cur belluæ neque intemperantes, neque temperantes sint: quia non habent prælectionem, neque mentis agitationem: sed desciverunt a natura sua, ut homines furiosi.

Octavo ostendit feritatem esse minus malum, quam vitiositatem, sed tamen horribilius; et quatuor utitur rationibus; quarum prima est, quod in bestiis, quæ habent feritatem, optima pars, id est, ratio non est corrupta, et depravata, ut in homine intemperante, qui rationem corruptam sequitur, sed omnino non est. Altera est, quod feritas cum vitiositate nullo modo comparanda est; qemadmodum ne animatum quidem cum inanimato, quæ nullam inter se habent similitudinem, qua comparari possint. Tertia est, quod semper infirmior, innocentior, minusque perniciosa est improbitas ejus, quod principium non habet, quam ejus, quod principium habet. Mens autem est principium, quæ quidem est in homine, non in belluis. Quarta est, quod comparare feritatem cum vitiositate perinde est, ac si inanimatum, ut injustitiam, cum animato, ut homine injusto

Secundo commemora
belluinum, alterum morb
bitus belluinus est, qui pr
dicunt gravidam scinden
dam efferatorum circa Po
delectari, alios carnibus h
epulandum; et Phalaridis
secum, infantibus raptis
vero ex morbo est, et in
comedit: et illius, qui co
cap. 14. "Datur feritas
mulierum utero gestant
milia comedunt; quæ ta
que nuncupatur morbos
quam eam a feritate seju
cap. 1. inquiens; Quema
cundum hominem est, s
cum additione, quod ferin
eodem modo, &c. et cap.
est, aliæ sunt affectiones
magnitudine: aliæ ferin
morbis natæ. Habitus a
pilos evellunt, vel ungu
ita assueti a pueris." Pi
more vel assuetudine, qu
nationi, ut qui nudi in syl
ut qui pilos sibi evellere,
sueverunt, quæ ne absolu
feritas." Addit paulo post
distinguitur specie, sed ta
exsuperantia vitii. Hæ
quorum unum rationis us
non contingit, at saltem
sed maxime pervertit. A
put, minus mala est viti
sexti capitis inquiens;
sed terribilior. Feritas a
de hac non loquitur Aris
Tertio tradit, qui natu
s, ut mulieres, quod
itent; sed subagitentu
ussam habent consuetu
Quarto observat, cum
uit Aspasius, si carni
es edat, atque hujus

...rturbatus?
...llo, vel levi
...m esse eum
...tur. Cum
..., qui a vo-
...t continen-
...everantem :
...n vincendo,
...iud est non
...everantiæ :
...lius sit vin-
..., sit melior,

...r a levibus
...mentibus ;
...reyon, cum
...nerunt, ut
...t hominem
...censet po-
...us agendis.
...oribus, qui-
...t delicatus
...irabit, ne
...um ægrum
...ia attollere
...iserum se
...t ægrotanti.
..., ut si quis
...superetur,
...obsistendo
...toteles, sic
...cujus fabula
...ehementibus
...res dolorum
...ubuit, atque
...ilite. Apud
...Alopes puellæ
...a requirebat,
...iud cognovisset,
...peruisset, tanto
...mplius censue-
...n profusum ca-
...rum, si quis a
...ibus superetur :
...sunt obsistere,

conferamus. Est enim, inquit Philosophus quomodo, utrunque sit pejus. Aspasius "Nam si injustus propterea lædit, ac malus est, quia injustitiæ est particeps, multo injustior ipsa injustitia erit existimanda; quemadmodum si, quod igni accidit, calefit, multo calidior ignis ipse est. Rursus e contrario cum injustitia res inanimata sit; ac propterea lædere quempiam nequeat, si per se consideretur: injustus vero animatus sit, ut inferre alteri damnum possit, sequitur, ut injustus pejor injustitia esse videatur. Addit Philosophus. Millies enim plura mala faceret homo malus, quam bellua:" eo quod inquit Aspasius rationis hæc est expers, atque uti consilio in inferenda injuria nequit: ille vero rationis est particeps, et consulendo machinari perniciem in alterum potest.

IN CAPUT VII.

Primo loco ostendit continentiam, et incontinentiam diversas esse a tolerantia, et mollitie: quod, qui a voluptatibus vincitur incontinens est: qui voluptates vincit, continens est; qui a doloribus vincitur, fractus, et mollis est: qui dolores vincit, tolerans, et patiens. Addit inter hos interjectos esse plurimorum habitus, quamvis ad vitiosos magis vergere videantur.

Secundo docet intemperantem, et incontinentem, et mollem esse dissimiles; quod, qui voluptates aut immoderatas, aut immoderate sequitur, si propter præelectionem, et propter ipsas, non propter aliud quidquam, quod ex eis redeat, is intemperans est. Immoderate sunt voluptates Venereæ, quædam vero possunt esse non immoderatæ, quæ tamen immoderate appetantur, ut lucri, et honoris, et similium. Si quis autem sequatur voluptates non propter ipsas, sed propter aliud aliquid, non est intemperans, ut si quis lucrandi gratia adulterium committere studeat: si quis cum uxore Tyranni consuescat, ut Tyrannum interficiat, aut ejiciat. Addit Philosophus intemperantem non facile factorum suorum pœnitere. Itaque insanabilem esse: quoniam, qui ita natura comparatus est, ut eum non pœniteat, sad sanitatem nunquam revertitur. Et exponit, qui deficit in expetendis voluptatibus, et, ut ait Cicero, immanis est in voluptatibus aspernandis, intemperanti opponi. Qui vero medius est, temperantem nominari. Similiterque intemperantem esse, qui dolores corporis fugit, non quia doloribus vincatur, sed ex præelectione. Intemperans igitur movetur ex præelectione, ut incontinens propter voluptatem quovis impellitur: mollis vero rapitur molestiæ fuga quæ ex cupiditate nascatur. Præterea comparat intemperantem cum incontinente, quod intemperans est pejor, qui etiam nulla aut levi cupiditate affectus turpe aliquid admittat, quam incontinens, qui vehementi cupiditate impulsus, probat a simili, quod etiam deterior est, qui non iratus alterum pulset, quam qui idem

faciat ira incitatus. Quid enim faceret commotus, ac perturbatus? Eodem modo, inquit Aspasius, si intemperans, vel nulla, vel levi cupiditate incitatus, adulterium committit, quid facturum esse eum credendum est, si vehementi aliqua cupiditate afficeretur. Cum autem mollis sit, qui a doloribus vincitur, et incontinens, qui a voluptatibus superatur, ait Philosophus opponi incontinenti continentem; molli autem patientem, seu tolerantem, et perseverantem: quoniam patientia est in resistendo: continentia vero in vincendo, et aliud est resistere, aliud vincere; quemadmodum aliud est non vinci, quod convenit patientiæ, seu tolerantiæ, et perseverantiæ: aliud vincere, quod convenit continentiæ. Cumque melius sit vincere, quam non vinci, sequitur, ut continentia, quæ vincit, sit melior, et magis expetenda, quam tolerantia, quæ non vincitur.

Tertio tradit mollem, et incontinentem, qui superatur a levibus doloribus, et voluptatibus, esse pejorem, quam qui a vehementibus; qui est quodammodo venia dignus, ut Philoctetes, et Cercyon, cum intellexisset stuprum Alopes: se enim continere non potuerunt, ut in risu evenit Xenophanto. Cum autem quidam putant hominem propensiorem ad ludum esse intemperantem, Philosophus censet potius esse mollem, ut fugiat laborem, et molestiam in rebus agendis. Jam ex sententia Aristotelis, qui deficit, et vincitur a doloribus, quibus plerique obsistunt, et obsistere possunt, is mollis, et delicatus est: quod delitiæ sunt quædam mollities, ut qui vestem trahit, ne quid in ea attollenda laboris suscipiat, ac doloris: et cum ægrum imitetur, qui vestem cadentem ex humeris, cum brachia attollere ob infirmitatem non possit, sursum nequit colligere, miserum se esse non arbitratur, qui tamen misero sit similis, id est ægrotanti. Itemque de continentia, et incontinentia est sentiendum; ut si quis a vehementibus, et immodicis voluptatibus, aut doloribus superetur, mirum non debeat videri, immo vero venia sit dignus, si obsistendo vincatur. Quod attinet ad exempla, quibus utitur Aristoteles, sic scribit "Aspasius; Theodectes Tragicus Poeta est, in cujus fabula Philoctetes in manu a serpente morsus, atque ob id vehementibus doloribus afflictatus inducitur, qui cum aliquandiu acres dolorum cruciatus sustinuisset, et fortiter restitisset, tandem succubuit, atque exclamavit; Succurrite precor mihi, manumque abscindite. Apud Carcinum item Tragicum poetam Cercion inducitur Alopes puellæ pater, qui cum filiam rescivisset stupratam fuisse, ab ea requirebat, quis stupri illius auctor fuisset, affirmans se, ubi illud cognovisset, nullum dolorem se esse passurum: quod cum Alopes aperuisset, tanto dolore oppressus est, ut ne vivendum quidem sibi amplius censuerit. Xenophantus vero, cum cohibere risum vellet, in profusum cachinnum erupit. Quemadmodum autem non est mirum, si quis a vehementibus, et immodicis voluptatibus, aut doloribus superetur: sic est mirum, si quis, quibus voluptatibus multi possunt obsistere,

ab iis superetur, neque possit contra niti, non propter generis naturam, aut morbum, quemadmodum Persarum Regibus mollities propter genus innata est, et ut fœmina a mare distat. Quod attinet ad eum, qui ludo, et joco magnopere deditus est, patet sententia philosophi, ut sit potius mollis, quam intemperans. Quoniam ludus remissio animorum est, siquidem est requies: at mollis requie oblectatur, et voluptate, et non dolet; jocosus vero est qui modum jocandi, ac ludendi superat, id est, qui requiem immoderate affectat, et cupit: jocosus igitur mollis est.

Quarto dividit incontinentiam in duas species, temerariam, et imbecillem, quod alia ex temeritate, alia ex imbecillitate gignitur. Alii enim cum deliberaverint, non manent in iis quæ deliberaverint propter affectum, quorum incontinentia est imbecillis: alii vero propterea quod nihil deliberaverint, ducuntur ab affectu, quorum incontinentia est temeraria. Nam si deliberavissent, non raperentur. Quemadmodum enim illi, qui se prius ad titillationem confirmarunt, non titillantur: sic nonnulli, cum præsenserunt, et providerunt, excitaruntque et se, et rationem, nunquam ab affectu vincuntur, sive quid jucundum proponatur, sive molestum. Addit maxime acutos, et melancholicos præcipiti incontinentia esse incontinentes: quoniam illi propter celeritatem: hi propter acrimoniam, et vehementiam non expectant rationem, propterea quod sunt sectatores Phantasiæ, et species animo oblatas, visionesque facile sequuntur.

IN CAPUT VIII.

Primo loco contra quam dictum est superius cap. 2. numero 6. potius dubitandi caussa, quam quod talis esset sententia Philosophi, ut observat Aspasius, docet intemperantem esse deteriorem incontinente: quoniam intemperantem factorum suorum non pœnitet, quippe qui permaneat in præelectione: incontinentem vero quodammodo pœnitet; ille insanabilis est: hic sanabilis. Illius malum simili est morbo inter cutem, et tabi: hujus malum simile est morbo comitiali; quod unum est continuum: alterum non continuum. Postremo intemperantia, et omnis vitiositas latet habentem: incontinentia non latet habentem.

Secundo ostendit, meliores esse incontinentes temerarios, quam infirmos: quia infirmi a minori affectu superantur, et non inconsulto, ut temerarii, suntque similes iis, qui cito, et modico vino, et pauciore, quam plerique, fiunt ebrii.

Tertio explicat incontinentiam non esse simpliciter vitium: quia vitium est cum præelectione: incontinentia sine præelectione. convenit tamen cum intemperantia in agendo; quale est illud Demodoci in Milesios, quod Milesii non sunt illi quidem insipientes, sed tamen eadem agunt, quæ insipientes: sic incontinentes non sunt

quidem injusti, id est, ut interpretatur Aspasius, intemperantes: injuste tamen agunt, et lædunt, sicut intemperantes.

Quarto confert incontinentem, et intemperantem, quod incontinens non persuasit sibi immoderatas, et a recta ratione alienas esse corporis voluptates: intemperans vero sibi persuasit ita vivendum esse, ut eas sequatur. Idcirco ille facile de sententia deducitur: hic non facile: ille enim non errat circa principium rerum agendarum: hic vero errat; nam quemadmodum virtus, id est, temperantia tale principium tuetur, atque conservat: sic vitiositas, id est, intemperantia, ipsum principium perdit, atque extinguit. In actionibus autem id, cujus gratia illæ suscipiuntur, et finis ipse dicitur principium: quemadmodum in Mathematicis dicuntur principia ea, quæ posita, et concessa sunt. Ut igitur illic, ita hic principia non docet ratio: sed virtus aut naturalis, aut ea, quæ consuetudine comparatur, recte sentiendi de principio magistra est.

Quinto exponit, qui sit temperans, qui intemperans, qui incontinens, qui continens: quod quemadmodum temperans bene sentit de principio: ita intemperans male. Incontinens vero bene quidem sentit de principio, sed ab affectu impeditur, qui propter affectum a recta ratione aversus de consilio, quasi de gradu dejicitur, quem quidem affectus hactenus superat, ut non id agat, quod monet, et præscribit ratio: non tamen ita superat, ut ei sit certum, et destinatum, ejus generis voluptates persequi oportere. Itaque incontinens est melior intemperante, nec est absolute improbus, quia non errat circa rem, quæ omnium optima est, principium. Continens vero non solum recte sentit de principio, verum etiam se tuetur ita, ut non vincatur ab affectu.

IN CAPUT IX.

Primo loco declarat, utrum continens maneat in omni ratione, et prælectione: incontinens vero ab ea discedat: quod per accidens quidem in quavis ratione, et in quovis consilio, per se autem in vera ratione, et recto consilio permanet continens, non permanet incontinens. Si quis enim illud propter hoc optet, et expetat, aut persequatur, ut vinum propter dulcedinem, quia rerum dulcium sit appetens, per se quidem hoc persequi, et optare dicendus est, id est, dulcedinem ipsam: per accidens vero, et ex eventu illud prius, id est, vinum, per se autem simpliciter, et absolute intelligitur. Itaque accidere potest, ut in qualibet opinione continens permaneat, et incontinens ex qualibet depellatur: absolute tamen in una ille permanet, hic non permanet.

Secundo observat esse quosdam, qui in opinione sua facile perstant, qui in sententia obfirmati, et pertinaces appellantur, talesque esse eos, qui ægre sibi aliquid a quoquam persuaderi patiuntur,

quique non facile de sententia deducuntur: et simile quiddam habere continenti, ut prodigum liberali, et audacem fidenti: in multis tamen ab eo discrepare: quoniam continens propter affectum, et cupiditatem sententiam non mutat: sed si ita res ferat, desistit facile a sententia: pertinax vero, et in sententia obfirmatus de sententia non decedit, etiamsi suadeat ratio, sed a voluptatibus, et cupiditatibus ducitur, quas magna pars hominum ultro arcessit, ac recipit. Addit philosophus tria esse genera hominum pertinacium, tum auctores aliquarum opinionum, qui præcipuas quasdam sententias in animum induxerunt: tum indoctos; tum agrestes. Ac sententiæ suæ defensores in eo vel voluptatem sequi, vel dolorem sequi: quia voluptatem ex victoria percipiunt, si non dimoveantur de sententia; et dolorem habent, si sua quasi decreta tollantur, atque infirmentur. Itaque illos esse incontinenti, quam continenti similiores.

Tertio ostendit, non omnes, qui non permanent in sententia, esse incontinentes: quoniam nonnulli sunt, qui non perstant in eis, quæ ipsi decreverunt, et comprobarunt, sed non propter incontinentiam, quemadmodum in Sophoclis Philoctetо Neoptolemus, Achillis filius, qui ab Ulysse inductus se mentiturum esse, et Philoctetem decepturum promiserat: in ea tamen sententia postea non permansit. Neque tamen ob id incontinens erat dicendus, licet a voluptate inductus id fecisset: voluptas enim ea cum honestate erat conjuncta, qua ad verum dicendum, dolosque omittendos in reducendo ad Trojam Philoctete incitabatur, et hic ducebatur a voluptate aperte agendi, et non mentiendi, quæ honesta erat: incontinens autem non a qualibet, sed a turpi voluptate de sententia dimovetur: quemadmodum etiam intemperans, atque improbus non a qualibet voluptate adductus agit, sed a turpi.

Quarto declarat, utrum continentia sit medium, sicut virtus inter duo extrema: quod continens interjectus est inter eum, qui non persistit in ratione, quia minus gaudet voluptatibus, quam oportet, et sensu vacat: atque eum, qui non persistit in ratione, quia magis gaudet voluptatibus, quam oportet, et est incontinens. Sed qui deficit, raro invenitur. Idcirco quemadmodum temperantia dicitur opponi tantummodo intemperantiæ, tanquam majori contrario; sic continentia incontinentiæ.

Quinto declarat similitudinem, et dissimilitudinem inter temperantem, et continentem, interque intemperantem, et incontinentem: quod in homine continente, et temperante hæc similitudo est, ut uterque nihil a ratione faciat alienum propter corporis voluptates: hæc vero dissimilitudo, ut temperans pravis cupiditatibus non afficiatur: continens vero afficiatur, in quibus tamen se continet: et ille ejusmodi est, ut nulla re delectetur præter rationem: hic ejusmodi, ut delectetur quidem, sed non trahatur. Præterea in

homine intemperante, et incontinente hæc similitudo est, ut ambo corporis delectationes persequantur: hæc vero dissimilitudo, ut temperans existimet eas sequi oportere: incontinens non existimet, licèt sequatur.

IN CAPUT X.

Primo loco declarat incontinentem non posse esse prudentem: quod qui prudens est, etiam bonis moribus præditus est, et simul aptus ad agendum est. At incontinens non est talis. Cum autem incontinens non possit esse prudens: potest tamen esse solers. Duplicem autem esse solertiam, quæ Græce dicitur δεινότης, unam bonam, alteram malam, quam Græci appellant πανουργίαν, et hanc vim non esse eandem cum prudentia, etiamsi prudentia sine tali vi esse non possit, declaratum est superiori proximo libro, cap. 12. propter similitudinem tamen, quam habet solertia cum prudentia, quoniam incontinentes possunt esse solertes, idcirco videntur etiam esse prudentes. Ac finitimi quidem sunt solertes, qui incontinentes sunt, et prudentes, quod ad rationem attinet: at, quod ad præelectionem, diversi.

Secundo ostendit, an incontinens sic intelligens, et improbus: quod incontinens primum non est instar ejus, qui vere scit, et qui ea, quæ scit, re considerat, et animo contemplatur, sed ejus, qui dormit, vel qui vino obrutus est. Præterea sponte quidem facit omnia, quodammodo sciens, et quid, et cujus rei gratia facit: sed tamen non est improbus, cum ejus præelectio sit bona. Itaque semipravus est: et non injustus, quia non est insidiator. Cum autem duplex sit incontinens, temerarius, et imbecillis, alter ipsorum, id est imbecillis et infirmus non permanet in iis, quæ consultavit: alter qui atra bile est affectus, et temerarius est, ac præceps, ne prorsus quidem consultat, sed a perturbatione ita rapitur, ut consilium omne, ac deliberationem prævertat. Addit Philosophus similitudinem, quod incontinens similis est civitati, quæ omnia quidem decernit, quæ sunt decernenda, legesque habet bonas, atque utiles, sed nulla earum utitur, ut dicebat Anaxandrides; Vult civitas leges, quas non servat tamen. Improbus vero similis est ei civitati, quæ legibus utitur, sed malis utitur. Addit quoque versari incontinentiam, et continentiam in eo, quod magnæ partis hominum habitum superat: quoniam continens magis, incontinens minus, quam maxima pars hominum possit, in recta permanet ratione.

Tertio declarat, qui sint incontinentes sanabiliores: quod qui incontinenter agit nulla antegressa deliberatione, ut agunt melancholici, et atra bile laborantes, sanabilior est, quam qui agit aliqua antegressa deliberatione. Similiterque sanabilior est, qui incontinenter agit consuetudine, quam qui natura: difficilius enim potest ali-

quis dimoveri a natura, quam a consuetudine, cum etiam consuetudo eo difficilius mutetur, quo propius accedat ad naturam, ut dicebat Evenus;

> Consuetudo quidem rerum tractatio longa est:
> Quam procedentem naturam dicimus esse.

IN CAPUT XI.

Primo loco ostendit ad civilem Philosophum pertinere ut consideret voluptatem, et molestiam: quia debet considerare ea, quæ pertinent ad finem bonorum, et malorum: et ea, quæ sunt quasi materia virtutum, et vitiorum: et felicitatem, seu beatitudinem, cum qua quidam conjunxerunt voluptatem, et dixerunt μακάριον, id est, beatum dictum esse ἀπὸ τοῦ μάλιστα χαίρειν, id est, a maxime gaudendo, et maxima voluptate percipienda.

Secundo tres opiniones veterum de voluptate recenset; quarum prima est, quod voluptas non est bonum, neque per se, neque ex eventu: altera est, alias voluptates esse bonas, alias malas: tertia est, etiamsi omnes voluptates essent bonum, tamen voluptatem non esse id, quod optimum est.

Tertio ponit sex rationes primæ opinionis: quarum prima est, quod voluptas non est bonum: quia non est finis, qui tantum est bonum: omnis enim voluptas est ortus ad naturam, qui sensu percipi possit: nullus vero ortus finibus est cognatus, ut nulla ædificatio est domus. Altera est, quia voluptatem fugit temperans. Tertia, quia prudens non sequitur voluptatem, sed indolentiam, Quarta, quia impedit prudentia, eoque magis, quo major sit, ut Veneris: qui enim in ea versatur, nihil agitare mente, nihil ratione explicare potest. Quinta, quia non est opus artis, cum ex recta ratione non sit, quæ aut est ars, aut cum arte; opus vero artis est in bonis. Sexta, quia pueri, et belluæ voluptatem sequuntur.

Quarto ponit duas rationes secundæ opinionis; quarum prima est, quod voluptatum quædam obscœnæ sunt, et tanquam probra objiciuntur.

Altera est, quod quædam voluptates sunt perniciosæ, cum quædam jucunda morbos gignunt.

Quinto, ponit rationem tertiæ opinionis, quod voluptas non est finis, sed motio quædam, et generatio.

IN CAPUT XII.

Primo loco respondet ad primam opinionem, quod per rationes ejus non sequitur, nullam voluptatem esse bonum: nec sequitur voluptatem non esse summum bonum. Jam quod attinet ad talem

opinionem, aliquæ sunt simpliciter bonæ; Nam, ut se habet bonum, ita se habet natura et habitus, et voluptates, quæ naturam, et habitus consequuntur. At bonum aliud est simpliciter bonum, ut virtus, et virtutis actio: aliud non simpliciter bonum, sed alicui ut usus Veneris incontinenti; ergo etiam natura, et habitus, et voluptates, aut sunt simpliciter, aut alicui. Qua de re quatuor sunt conclusiones; prima, Quædam voluptates sunt simpliciter bonæ: quædam alicui bonæ, cum possint esse simpliciter pravæ. Secunda, Voluptatum simpliciter pravarum quædam ab aliquo expetuntur tanquam non pravæ. Tertia, Voluptatum, quæ ab aliquo expetuntur, quædam semper, quædam non semper expetuntur. Quarta, Voluptatum quædam sunt veræ, quædam apparentes, ut eæ, quæ cum dolore conjunctæ sunt, et remedii caussa adhibentur, quales sunt ægrotantium.

Præterea contra primam rationem primæ opinionis sunt duæ conclusiones; Prima, Actio, quæ pertinet ad constitutionem habitus naturalis, non est voluptas simpliciter; sed ex eventu. Altera, Actio proficiscens a natura, seu habitu, est voluptas simpliciter. Ratio primæ conclusionis est, quia est cum dolore conjuncta. Ratio secundæ conclusionis, quia est a dolore sejuncta. Addit quasdam voluptates esse sine dolore, et cupiditate, exemplumque affert earum, quæ cognitionis, contemplationisque caussa percipiuntur, tunc cum ipsa natura nihil desiderat. Et observat non eandem voluptatem esse, dum repletur natura, ut si esuriat quispiam, et ventrem alimentis indigentem repleat: et dum constituta est natura, id est, dum composita et saturata est natura. Et cum natura est constituta, tunc voluptatem esse ex iis, quæ absolute jucunda sunt: cum vero repletur natura, tunc voluptatem esse etiam ex contrariis, ut ex acidis, et ex amatis quorum nihil neque natura, neque absolute jucundum est, ut ne voluptates quidem, quæ ex talibus percipiuntur, sint simpliciter voluptates: qualia enim sunt jucunda, tales etiam voluptates.

Secundo respondet ad tertiam opinionem, falsum esse, voluptatem non posse esse finem: quoniam non omnes voluptates sunt generationes, nec cum generatione conjunctæ, sed potius actus et finis, nimirum post habitum et naturam constitutam. Et omnis generatio est actus; non contra.

Tertio respondet ad rationem secundæ opinionis, quia afferunt detrimentum, vel morbum, quasi omne afferens detrimentum, vel læsionem sit pravum: argumentatur enim Philosophus sic secuturum esse, res salubres, et efficientes sanitatem esse pravas, quia nocent rei pecuniariæ: et contemplationem esse malam, quæ interdum obest corpori et sanitati.

Quarto respondet ad quinque rationes primæ opinionis, et primum ad quartam, quod non omnes voluptates impediunt prudentiam, aut habitum ullum, sed absurdæ, cum, quæ ex discendo, et contemplando capiuntur voluptates, in iis invitamenta quædam in-

sint, quibus magis ad discendum, cognoscendumque moveamur. Deinde ad quintam, quod voluptas non est opus artis, quia proprie opus non est artis, sed facultatis, quæ habet talem habitum; et quod etiam voluptas est alicujus artis, ut unguentariæ, et coquinariæ. Præterea ad secundam, tertiam, et sextam, quod cum sint voluptates nonnullæ per se bonæ, et honestæ, aliæ non honestæ, has pueri, et bestiæ persequuntur: et prudens earum vacuitatem sequitur, quæ cum cupitate, et dolore conjunctæ sunt, quæ eædem ad corpus pertinent, et intemperans eas nimias sectatur, ex quibus intemperans nominatus est; quasque fugit temperans, cujus propriæ quædam sunt voluptates.

IN CAPUT XIII.

Primo loco probat voluptatem esse bonum a contrario sic: Contrarium, ei quod fugiendum, et malum est, id bonum est. At voluptas contraria est ei, quod fugiendum, et malum est, nempe dolori.

Ergo voluptas bona est. Major autem propositio non est simpliciter vera, sed de contrariis carentibus medio: nam de habentibus medium non valet. Et dividit dolorem in duas partes, quod alius est simpliciter malum, ut ex cupiditate, et absentia voluptatum: alius est malum secundum quid, ut qui impedit actiones, exempli gratia, ex obitu amici. Et commemorat solutionem Speusippi, quod, quemadmodum majus contrarium est minori, et æquali, et mala sunt majus, et minus, bonum verò æquale, quod est medium: ita voluptas contraria est dolori, et indolentiæ, et voluptas, ac dolor, mala sunt, indolentia vero bonum. Quam solutionem dicit non valere, quia si voluptas esset sub genere mali, nulla voluptas esset bona.

Secundo probat fieri posse, ut aliqua voluptas sit summum bonum: quod aliqua actio alicujus boni habitus voluntaria, et non impedita, est bonum optimum, et expetendum. At omnis actio hujusmodi est voluptas, vel voluptaria, et jucunda. Ergo aliqua voluptas est bonum optimum, et expetendum, etiamsi aliquæ voluptates ponantur in malis; quemadmodum etiamsi perniciosæ sint aliquæ scientiæ, tamen nihil prohibet, quominus aliqua scientia sit in bonis. Id confirmat auctoritate communis opinionis, quod omnes dicunt beatam vitam jucundam esse, et cum voluptate conjungunt. Et affert etiam rationem, quod nulla actio, si impedita sit, et non conjuncta cum voluptate, perfecta esse ullo modo potest. At omnis beatitudo est perfecta, et undique perfectum quoddam, et absolutum denotat. Ergo nulla beatitudo est actio impedita, et sejuncta a voluptate. Infert beatum, seu felicem indigere bonis corporis, et externis, atque fortunæ ut, nullum habeat impedimentum. Et irri-

det opinionem illorum, qui dicebant, eum, qui in rota torqueatur, et eum, qui in magnas calamitates inciderit, beatum esse, si sit bonus; at notat eos nihil dicere, sive sponte id faciant, veritatem occultando, sive inviti, veritatem ignorando. Ac reprehendit quoque opinionem quorundam, quibus videtur idem esse bona fortuna cum felicitate, quoniam felicitas egeat bona fortuna; et hoc ratione refellit, quod immoderata fortuna impedit felicitatem, et quia via, quæ est ad aliquem finem, et terminum, ut fortuna, non est idem cum termino. Deinde argumentatur, illud esse optimum, quod omnia appetunt, omnesque homines, et belluæ sequuntur. Sed omnia appetunt voluptatem, quod fama est comprobatum, quæ non prorsus vana esse potest, cum multa per orbem turba hominum celebrat. Ergo voluptas est summum bonum. Addit, non omnes eandem voluptatem appetere, quia non omnium est eadem natura, et habitus: sed tamen omnes appetere voluptatem. Vel eandem appetere, si attendatur ea, quæ divinitati animis nostris datæ proposita est: quoniam natura divinum quiddam insitum omnibus sit. Illud conficit disputatione sua, mala, quæ dicuntur de voluptate, intelligenda esse de corporea.

Tertio ponit argumentum, quod si voluptas non esset bonum, et actus jucundus, contingeret felicem vivere sine voluptate: quid enim esset, cur eam desideraret, si bonum non esset? Atqui, si voluptas bonum non esset, contingeret felicem vivere injucunde, et cum dolore. Neque enim dolor malum esset, neque bonum, si ne voluptas quidem. Quare, quid esset, cur eum fugeret? Cum autem hæc consequentia sint absurda, fit, ut etiam antecedens sit absurdum. Boni autem viri non potest esse vita jucundior, ac suavior, nisi etiam actus ipsius sint tales.

IN CAPUT XIV.

Primo loco ad eum, qui argumentetur, si dolor est malus, sequi, ut voluptas sit bona: respondet Philosophus, id concedendum esse de quibusdam voluptatibus; quoniam quædam voluptates animi sunt prorsus bonæ, ut si honestæ, ac liberales sint: et quædam etiam voluptates corporis sunt bonæ, quæ homini sunt necessariæ, scilicet usque ad certum terminum. Nam, quorum habituum, et motuum non est exsuperantia, ne voluptatis quidem est exsuperantia: quorum vero est, etiam voluptatis est. Corporeorum vere bonorum est exsuperantia, et homo pravus in eo cernitur, quod sequitur exsuperantiam, sed non quia sequitur necessarias voluptates.

Secundo ostendit, diversam esse rationem voluptatis, et doloris: quod voluptas, cum transit modum, est prava: cum moderata est, laudatur. At dolor, non solum, qui transit modum, vitatur tan-

quam malas: sed etiam quilibet omnino nam exsuperantiæ voluptatis non modo est contraria exsuperantia doloris, sed parvus etiam quivis dolor qui accidit ei, qui voluptatis exsuperantiam persequitur.

Tertio explicat voluptates corporis ab omnibus appeti; dicitque afferendam esse caussam, quamobrem tales voluptates sint magis expetendæ: quoniam non solum oportet verum dicere, sed etiam caussam falsi afferre, cum hoc valeat ad fidem, quia, cum apparet consentaneum esse, quamobrem visum sit verum, quod verum non esset, tum id facit, ut vero major fides habeatur. Affert igitur primam caussam, cur homines expetant voluptates corporis, quia depellunt dolorem. Itaque cum exsuperantibus doloribus excruciantur, tunc, quasi medicinam quandam, exsuperantem voluptatem persequitur, et omnino corpoream. Et curationes vehementes fiunt, modumque transeuntes, et ideo eas persequuntur, ac quærunt, quia circa contrarium etiam necessariæ videntur, ut scilicet contrarium tollatur, et contrarius dolor. "Exempli gratia, exsuperans voluptas," inquit Aspasius, "quam ex ventris exsuperante repletione concipiunt, exsuperantem dolorem ex fame oborientem expellit." nam si supra modum esuriat quispiam, et parum comedat, exsuperantem dolorem pellere nullo modo poterit. Corporis vero voluptates non sunt bonæ natura sua, sed ex eventu, quod probatur duabus rationibus, primum quia aliæ sunt, pravæ naturæ actiones, sive a primo ortu, ut bellnarum; sive propter consuetudinem, ut improborum hominum, deinde quia aliæ sunt curationes ejus, quod desideratur, cum tamen melius sit ita se habere, quam ad talem habitum perduci: exempli gratia, valere, quam acquirere valetudinem: et quædam contingunt, cum perficiuntur. Et existunt voluptates, dum explentur cupiditates, ut si cupiat quispiam concumbere, cupiditatemque eam expleat, lætatur, voluptateque perficitur. Propterea, inquit Philosophus, corporis voluptates non proprie et per se, sed ex eventu esse bonas. Affert secundam caussam, quod, qui aliis perfrui non possunt voluptatibus, corporis voluptates persequuntur, quia vehementes sunt, id est, modum transeuntes, et immoderatæ: ipsi igitur sibi ipsis sitim quandam parant. nam cum velint toto die bibere, salsa quædam comedunt, quo magis reddantur siticulosi, et cum agere aliquid nequeunt, ne otiosi prorsus sint, ac sedeant, toto die bibere, ac edere, concubituque uti volunt. Jam quando corporis voluptates non nocent (tunc autem non nocent, cum sunt moderatæ, ut cum quis edendo et bibendo modum servat) reprehensione carent: quando autem nocent, id est, cum immoderate, et supra modum quispiam illis oblectatur, pravæ sunt: et nonnulli tales voluptates sequuntur modum transeuntes, quia non habent alia, quibus delectentur, cum pravi sint, et vulgares, qui, quænam sit proprie, et vera voluptas, non intelligant. Affert ter-

tiam caussam, quia recreationem postulat natura: sunt enim in perpetuo labore animantia, ut etiam naturalis ratio declarat, quæ semper cernere et semper audire molestum esse docet, sed assiduitate quotidiana, ut aiunt, et consuetudine sensuum assuevimus. Affert quartam caussam, quia adolescentium corpora, dum crescunt, naturaliter desiderant multum cibi, et potus: et adolescentes ita affecti sunt, et vinolenti: et jucunda res est juventus, et cum voluptate conveniens. Affert quintam caussam, quia melancholici sicco temperamento præditi sunt, et atra bile vexantur, unde vehementius voluptatem expetunt, et intemperantes, ac pravi fiunt.

Quarto ostendit voluptates simpliciter naturales non habere exsuperantiam, ut quæ ex intelligendo, et contemplando percipiuntur: in virtutibus enim contemplandi nulla exsuperantia reperitur. Ex eventu autem, non simpliciter jucunda appellat, quæ medicinam afferunt, et sunt curationes, quales sunt voluptates corporis. nam quia accidit, ut qui edunt et bibant, medicinam consequantur id est ventrem repleant, et saturentur, dum id, quod sanum substat, id est, dum altrix facultas agit aliquid et valet, propterea esse jucundum videtur. Natura vero, et proprie jucunda vocat, quæ efficiunt actionem talis naturæ, ut sunt actiones habituum, et virtutum contemplandi.

Quinto declarat naturam humanam non posse eadem voluptate delectari: quia non simplex est natura nostra, habetque in se quiddam admistum, dispar sui atque dissimile, unde corpora nostra morti exposita sunt: ita ut, si quid pars altera faciat, id continuo a natura alterius sit alienum. Quando autem res exæquata fuerit, et ad æqualitatem pars utraque revocata, ita, ut, quibus oblectatur animus, iisdem voluptatibus afficiatur etiam corpus, neque jucundum videtur id, quod agitur, neque molestum; et, quod jucundum animæ est, si agatur ab animo, neque molestum corpori, neque jucundum videtur.

Sexto docet Deum semper eadem voluptate simplici delectari: nam, cujus natura simplex est, ejus semper eadem actio jucundissima est: at Dei natura simplex est: ergo Dei semper eadem actio jucundissima est. Addit Philosophus non solum motionis esse actum, et voluptatem, sed etiam stabilitatis: et voluptatem magis positam esse in quiete, quam in motione.

Septimo observat permutationem rerum omnium esse jucundissimam, ut dicebat Poeta, propter vitium hominum: quod homo malus huc, atque illuc impellitur; et, quemadmodum homo malus, sic etiam natura depravata eget mutatione, quia nec simplex est, nec recta.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM OCTAVUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber octavus, et nonus Ethicorum sunt de amicitia; quam Franciscus Piccolom. lib. 7. civilis Philosophiæ, cap. 1. ostendit duplicem esse, unam sine cognitione, quæ nihil aliud est, nisi Physica sympatheia, et naturalis quædam convenientia, quæ etiam in rebus inanimatis reperitur, prout pluvia videtur esse amica plantis, ulmus viti, res aliæ aliis: alteram cum cognitione; et hanc rursus esse triplicem, unam eminentissimam, divinarum mentium: alteram infimam, animalium ratione carentium: tertiam mediam, et humanam; et hanc etiam esse quadruplicem; unam inferioris erga superiorem: alteram superioris erga inferiorem: tertiam æqualis cum æquali: quartam hominis cum seipso; proprie tamen eam solam esse amicitiam, quæ inter æquales versatur; et esse triplicem, honestam, utilem, jucundam. Præterea amicitiam aut esse publicam in variis Reipub. formis positam: aut privatam ad personas privatas pertinentem; et esse partim naturalem, ut inter parentes, et liberos; partim a prælectione profiscentem, ut inter pares. Idem capite secundo explicat varias voces, quæ cum amicitia habere affinitatem videntur; ut amabile esse scopum amicitiæ: amorem esse formam actionis, qua amamus: amationem vero ipsam actionem: et amorem quidem, atque amationem esse communem jumentis, et feris, quæ nullam habent voluntatem: at benevolentiam illis tantum convenire quorum propria est voluntas; cui doctrinæ tamen ut non adhæream, facit Aristoteles, cum definit amare, ut sit velle alicui ea, quæ bona sunt, illius caussa, eorumque effectorem esse, ita ut etiam amori, et amationi tribuat voluntatem. Quare potius distinguerem, quod benevolentia simplicem denotet voluntatem bonorum in eo, erga quem est: at amor etiam significet effectum. Illa autem est vera distinctio, quam affert Aristoteles libro nono Ethicorum, capite quinto, scilicet benevolentia ab amatione, quod benevolentia non habet vehementem commotionem, nec desiderii ardorem: amatio vero habet; et benevolentia repente est: amatio vero cum consuetudine. Item benevolentiæ ab amicitia, quod illa existit etiam erga ignotos: hæc tantum erga notos: illa latet: hæc non latet. Addit Piccolomineus concordiam esse latiorem amicitia, quod omnis quidem amicus sit concors: sed non e converso; cumque quidem putent amorem, a quo amicitia oritur, esse desiderium, seu appetitionem rei amabilis, ipse disputat ex eo, quia tradit Aristoteles appetitionem amationi esse consequentem, amorem non esse appetitionem; et, quoniam hac omnia quodammodo spectantur in amicitia, ostendit amicitiam importare aliquid amplius, ut adsit amor mutuus, apertus, et confirmatus. Liber autem octavus Aristotelis dividitur in quinque partes præcipuas; quarum prima laudat amicitiam, et disputat, utrum sit similitudo, an dissi-

militudo in cap. 1. et explicat naturam amicitiæ in cap. 2. altera agit de amicitia ex differentia amabilium in cap. 3. et 4. tertia ex differentia amantium in fine cap. 4. et in cap. 5. et 6. quarta ex differentia habitudinum inter personas inæquales, in cap. 7. et 8. quinta ex differentia societatum tum civilium, tum domesticarum a cap. 9. usq. ad cap. 14.

IN CAPUT I.

Primo loco ponit Philosophus amicitiæ laudes; quarum prima commemoratur, quod est aut virtus quædam, aut conjuncta cum virtute. Ac libro quidem 2. cap. 7. enumeravit eam inter virtutes, cujus extremi sunt unus, qui exsuperat, et dicitur obsequens, atque assentator, cum hac distinctione, quod obsequens jucundus existit nullius rei caussa: at assentator utilitatis suæ caussa: alter qui deficit, et dicitur litigiosus, atque morosus. Libro autem quarto, capite sexto, tradidit differre eam a virtute amandi, quia amicitia posita est in affectu: at virtus amandi in habitu, cum quis ita se habet, ut facilis sit erga omnes. Præterea amicitia est apud notos, et familiares: virtus vero amandi apud notos, et ignotos, apud familiares, et non familiares; quæ virtus apud Græcos non habet nomen: apud Latinos vero fortasse facilitas, bonitas, affabilitas potest appellari. Hoc autem in loco videtur dubitanter agere, dum ait eam esse vel virtutem quandam, vel conjunctam cum virtute, ita ut nihil determinet. Hanc quæstionem tractat Piccolomineus pluribus verbis libro septimo, capite octavo et nono. Ego tamen prætermissis longioribus disputationibus, assentior illis, qui observant considerari amicitiam dupliciter, aut in nobis erga alios: aut in aliis erga nos. Ac primo quidem modo partim ut habitum, et esse virtutem, partim ut motum, et esse affectum. Secundo autem modo esse bonum externum, et cum virtute, quia non est nisi inter bonos. Secunda laus affertur, quod est necessaria tum in rebus prosperis ad beneficium conferendum: tum in adversis ad beneficium accipiendum: tum in juventute ad mores corrigendos: tum in senectute ad obsequium habendum, et ad defectum actionum supplendum: tum in virili ætate ad honestas actiones obeundas. Utrum autem sint magis desiderandi amici, in prosperane, an in adversa fortuna, declarat Philosophus lib. 9. Ethicor. cap. undecimo. Quare in illud caput nos talem quæstionem perpendemus. Tertia laus est, quod, cum sit quiddam sociale, et familiare inter natos, et parentes naturaliter, inter homines, inter aves, et animalia ratione carentia, maxime id spectatur inter homines, quos laudibus afficimus, tanquam φιλάνθρωπους, id est, amatores hominum, quorumque peregrinatio vim amicitiæ declarat. Quarta laus est, quod continet civitates, et idcirco a Legumlatoribus magis procuratur, quam justitia, cum maxime requirant concordiam, quæ simile quiddam esse

amicitiæ videtur, et seditionem ejiciant, quæ concordiæ inimica est. Quinta est, quod magis conservat civitates, quam justitia: quoniam, si aliqua in civitate omnes inter se essent amici, quales sunt soli viri probi, nihil haberet justitia, quod ageret, quæ improbos insectatur, non probos: at, si omnes essent justi, ita ut nullam unquam injuriam facerent, adhuc tamen opus esset amicitia ad animos recreandos, et voluptatibus ac fructibus illis afficiendos, qui ex amicis percipiuntur. Sexta laus ponitur, quod non solum est necessaria, sed etiam præclara, atque una ex rebus honestis, cum studiosos amicorum laudemus; multitudoque amicorum videatur esse unum aliquid ex præclaris; ac nonnulli eosdem arbitrentur esse viros bonos, atque amicos. In quarta igitur, et quinta laude Philosophus præfert amicitiam justitiæ. Unde Piccolomineus lib. 7. cap. 12. colligit quæstionem, utrum amicitia sit virtute præstantior. Et ex hoc loco argumentatur amicitiam esse virtute præstantiorem: idque confirmat, quia amicitia ad charitatem pertinet: et charitas virtutum omnium perfectio esse dicitur. Et idcirco ait jure optimo Pythagoreos amicitiam supra virtutes omnes observasse, coluisse, omniumque virtutum vinculum appellasse, ut testatus est Simplicius in Epictetum; et apud Scythas in tanta veneratione fuisse amicitiam, ut Pyladem, et Orestem ob singularem eorum amicitiam tanquam deos venerati sint. Addo ego videri idem significari apud Ciceronem in Lælio, ubi posteaquam probatum est amicitiam esse meliorem divitiis, bona valetudine, potentia, honoribus, voluptate, quia voluptas conveniat etiam bestiis, illa vero superiora caduca, et incerta sint, legitur ad hunc modum; "Qui autem in virtute summum bonum ponunt, præclare illi quidem; sed hæc ipsa virtus amicitiam gignit, et continet: nec sine virtute amicitia esse ullo pacto potest." Quasi dicatur, est majus bonum amicitia, quam virtus, quia plura bona sunt majus bonum, quam unum connumeratum, ut traditum est ab Aristotele lib. 1. Rhetoricæ: qui autem dicit amicitiam, simul dicit virtutem: sic dicit duo bona: non contra. Idem tamen Piccolomineus probat contrarium auctoritate ejusdem Ciceronis in fine libri de amicitia scribentis in hunc modum; "Vos autem hortor, ut ita virtutem locetis, sine qua amicitia esse non potest, ut ea excepta nihil amicitia præstabilius esse putetis." Id confirmat, quia virtus omnium humanorum bonorum est regina, et munere ejus cetera sunt bona: at, propter quæ unumquodque tale, illud magis tale est. Addit, quod Aristoteles amicitiam inter externa bona enumerat: bona autem externa cedunt bonis animi, et internis. Denique ipse Piccolomineus sic eximit hanc dubitationem, ut dicat, id, quod alteri præfertur, duobus modis considerari, aut secundum munus proprium aliunde non pendens, aut secundum munus alienum, ab eo pendens, quod inclusum est, et primo modo præferri virtutem, quæ non pendet ab ami-

citia, sed gignit amicitiam ab ipsa pendentem; secundo modo præferri amicitiam, quippe quæ virtutem includat, et duplex bonum significet, cum virtus sit unum bonum. Solet etiam quæri, an amicitia sit præferenda propinquitati, quod declaratur apud Ciceronem in Lælio sic; "Namque hoc præstat amicitia propinquitati, quod ex propinquitate benevolentia tolli potest, ex amicitia autem non potest: sublata enim benevolentia, amicitiæ nomen tollitur, propinquitatis manet." Plura qui cupit de hac quæstione, legat Franciscum Piccolomineum lib. 3. cap. 16.

Secundo declarat illam quæstionem, utrum amicitia sit similitudo, quod talem quæstionem quidam tractant, moraliter, quidam naturaliter. Ac ii quidem, qui moraliter disputant, partim censent amicitiam esse similitudinem, unde factum est vetus Proverbium, pares cum paribus facillime congregantur: et graculus cum graculo: partim putant esse dissimilitudinem, quia similitudo potius parit odium, et invidiam, quare legitur apud Hesiodum,

Καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει: καὶ τέκτονι τέκτων:
Καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει: καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ.

Qui vero disputant naturaliter, partim arbitrantur amicitiam esse dissimilitudinem, ut Euripides, qui scribit in hanc sententiam;

Amare quidem pluviam terram arentem:
Amare autem sacrum cœlum gravatum imbre
Cadere in terram.

Et Hesiodus, qui ait contrarium esse utile: et ex differentibus optimam existere harmoniam: et omnia ex lite oriri. Partim existimant amicitiam esse similitudinem, ut Empedocles dicens, Simile appetere, quod simile est. De hujusmodi autem quæstione nihil hoc in loco decidit Philosophus: sed, quod attinet ad morales, respondet lib. 2. Rhetoricæ sic; Et similes amant, et eadem, profitentes, si non impediant, neque ex eodem sit vita. Unde colligitur similitudinem studiorum per se quidem esse caussam amoris: at ex eventu esse causam odii, et invidiæ, si oriatur impedimentum vel lucri, vel gloriæ. Ad naturales vero respondet hujus lib. cap. 8. prope finem, quod contrarium non appetit contrarium per se, sed ex eventu, ut mediocritatem consequatur: nam per se appetit medium, quod est bonum. Exempli gratia humidum non vult fieri aridum, sed ad medium perduci per participationem aridi. De calido, et aliis similiter. Itaque conficitur amicitiam esse similitudinem, non dissimilitudinem. Jam ob ipsam similitudinem nonnulli amicitiam fato tribuunt, quod probat Piccol. lib. 7. cap. 6. ad hunc modum; "Inquit Plato, quem sequitur Divus Augustinus, et Cicero, a natura gigni sensum diligendi, et benevolentiæ charitatem. Ideo dixit Plato in Lyside: Poetæ, qui nobis tanquam patres sunt, et duces, dicunt non male, homines conciliatoris dei ductu amicos

fieri; ita enim aiunt; Deus similem semper ducit ad similem: similes autem sunt viri probi: nam improbi nec sibi ipsis, nec aliis sunt similes." Addit amicitiam esse appetitionem ejus, quod proprium, et cognatum est, ac id, quod natura proprium est, necesse est, ut amemus. Hæc indicant nos fato amare: quæcunque enim Deo duce, instinctuque naturæ efficimus, fato dicimur facere, cum a fato natura ex sententia Aristotelis sola ratione distinguatur: præsertim quia id, quod necessario efficimus, ut nos amare similes dixit Plato, non præelectione, sed fato facere dicimur. Dubitat tamen idem Piccolomineus, quod amicitia vel est moralis virtus, vel oritur ex morali virtute: quæ vero pertinent ad virtutes morales a præelectione proficiscuntur. Denique sic eximit dubitationem, quod eorum, quæ nobis competunt, nonnulla eveniunt fato, hoc est, naturæ lege, et ordine: alia fiunt ex præelectione: quædam contingunt fortuito: alia mista sunt, et ob varia a variis ortum ducunt, hujusque posterioris generis amicitia est. Quatenus enim natura ducimur, et reddimur faciles ad amandum, atque appetendum id omne, quod nobis proprium, cognatum, bonumque, et quatenus bonum sui natura est amabile, et homo est animal variis modis per naturam ad societatem natum: fato, et natura amare dicimur. Quatenus vero nosmetipsos studemus virtutibus ornare, sine quibus amicitia consistere non potest, et reddere similes viris probis; præelectioni subjicitur amicitia: præsertim quia sequi naturam ducem in nostra manu, et nostra potestate est positum. Itaque amor ex nostra ipsorum præelectione, ac libera voluntate ortum ducit. Ad conciliandum autem amorem, jungendamque amicitiam cum uno potius, quam cum altero, plurimum valet fortuna, quatenus nobis varias præbet opportunitates cognoscendi eos, atque illos homines, et cum ipsis vivendi, et alia, atque alia virtutis munera obeundi: ob eandem autem similitudinem non desunt qui tradant, eum, qui amet, ex necessitate redamari. Qua de re ita scriptum reliquit Marsilius Ficinus in convivium Platonis; "Ostensum est, amatum vicissim amatorem amare debere: non solum vero debere, sed cogi, sic ostenditur. Amorem procreat similitudo. Similitudo natura quædam est in plurimis eadem. Nam si ego tibi similis sum, tu quoque mihi es necessario similis. Eadem ergo similitudo, quæ me, ut te amem, compellit, te quoque amare me cogit. Præterea amator se sibi aufert, deditque amato. Hunc ergo amatus tanquam rem suam curat: charissima enim sua cuique sunt. Accedit, quod amans amati figuram suo sculpit in animo. Fit itaque amantis animus speculum, in quo amati relucet imago. Idcirco amatus cum in amante se recognoscat, amare illum compellitur." Eandem quæstionem tractat Piccolomineus lib. 7. cap. 7. et post rationes in utramque partem allatas illud conficit disputatione sua, quod si loquimur de amore quærente utile, vel jucundum, non est necesse, ut

amans redametur: Potest enim unus alteri jucunditatem, vel utilitatem præbere ita, ut alter non præbeat. Si vero vir probus honeste amatur, debet redamare, et, ut probus, necessario redamat. Ideo dixit Plato in Lisyde; vir probus, ut probus, non potest alterum sibi probitate similem, quem esse talem noverit, a quo ametur, non vice versa amare.

Tertio ostendit, quales in primis quæstiones sint pertractandæ: quod morales potissimum excutiendæ sunt; quemadmodum, utrum in omnibus sit amicitia, etiam in improbis: Utrum sit una species amicitiæ, an plures. Quidam enim sic argumentabantur: Quæcunque recipiunt magis, et minus, ejusdem sunt speciei: at amicitia recipit magis, et minus: ergo amicitia ejusdem est speciei. Ad quos respondet Philosophus, falsam esse majorem propositionem, quoniam quæ recipiunt magis, et minus, possunt quoque esse diversæ speciei: ut cum dicitur rosa pulcherrima florum, et homo optimus animalium, et alia similiter.

IN CAPUT II.

Primo loco dividit amabile in tres partes, ut unum sit bonum, seu honestum, alterum jucundum, tertium utile. Quot enim modis dicitur unum de oppositis, totidem dicitur et alterum. At odiosum, quod oppositum est amabili, dicitur tribus modis, ut unum sit turpe, alterum molestum, tertium perniciosum. Ergo etiam amabile dicitur tribus modis, honestum, jucundum, utile.

Secundo dividit amabile ratione finis: quod in eo, quod amabile est, sequimur tanquam finem vel bonum, vel voluptatem. Itaque duplex est amabile, aut bonum aut jucundum. Sed bonum, quod in superiori divisione: intelligebatur honestum, hoc in loco intelligitur aut honestum, aut utile.

Tertio observat, amabile bonum dupliciter spectari, aut quod absolute bonum est, aut quod alicui bonum, itemque jucundum.

Quarto tradit amabile aut esse verum, quod cuique bonum est: aut apparens, quod videtur bonum.

Quinto requirit in amicitia benevolentiam, seu bonam voluntatem, ut amici bene velint, id est, desiderent bonum amicis non propter se, sed propter illos; quæ voluntas non est in rebus inanimatis, nec erga res inanimatas, quas integras, et salvas omnes sibi volunt non propter ipsas, sed ad usus suos, ut vinum, frumentum, et alia. Idcircoque non dicitur exerceri amicitia cum inanimatis.

Sexto requirit mutuum amorem: quoniam, si quis ita amet, ut non redametur, ea dicitur simplex benevolentia, non amicitia.

Septimo requirit amorem apertum: quod multi propter bonitatis, utilitatisque opinionem, etiam eos, quos nunquam viderunt, amant; fierique potest, ut qui amatur, eodem modo in eum, qui amat, sit

animatus: sed, si id occultum sit, benevolentia est, non amicitia. Ex quibus omnibus colligi potest definitio amicitiæ communiter acceptæ, ut sit benevolentia mutua, et aperta propteraliquod amabile. Si vero requiratur natura amicitiæ veræ et honestæ, eam declarat Piccolomin. lib. 7. cap. 3, afferens hanc definitionem, ut sit mutuus, apertus, et confirmatus amor, existens ex probitatis cognitione, et perducens ad honestæ vitæ conjunctionem: et cap. 4. explicat formam amicitiæ esse amorem mutuum, apertum, et confirmatum. Requiritur enim in amicitia benevolentia mutua, et aperta, ut ostenditur in hoc capite. Præterea vero etiam confirmata, ut traditum est in fine sequentis capitis. Et dicit se addere proborum hominum loco materiæ. Veram enim amicitiam non versari nisi inter probos ex doctrina Aristotelis, et Ciceronis satis patet. Idem notat, cum dicitur, existens ex probitatis cognitione, declarari caussam efficientem amicitiæ: cum dicitur perducens ad honestæ vitæ conjunctionem, denotari finem.

IN CAPUT III.

Primo loco tradit, quoniam triplex est amabile, idcirco videri etiam amorem, et amicitiam esse triplicem; unam propter honestatem: alteram propter utilitatem: tertiam propter voluptatem; quarum prima convenit virtute præditis: altera avaris: tertia luxuriosis.

Secundo universe observat, qui se invicem amant, eos velle invicem bona, quatenus amant: definitur enim amare lib. 2. Rhet. ut sit velle ea, quæ bona sunt amicis, illorum caussa, eaque pro viribus efficere.

Tertio præcipit, amicitiam utilem, et jucundam non esse propter se, sed ex eventu; illam, quia utilitas aliqua utrinque pariatur: hanc, quia delectatio consequatur; cum facetos non ament, quia probi sint, sed quia delectent. Itaque tales amicitias esse fortuitas, et fucatas, atque adumbratas, quoniam is, qui amatur, non per se amatur, sed quia vel utilitatis præbitor sit, vel minister voluptatis. Idcirco has amicitias facile dissolvi, et celebriter dirimi, cum scilicet cessat utilitas, et jucunditas.

Quarto ostendit, amicitiam utilem facile dissolvi, quod sublata utilitate, quæ amicitiam constituit, simul tollatur amicitia, necesse est. Et existere maxime in senibus, qui non voluptatem in amicitiis, sed utilitatem sequuntur, atque in iis viris, ac juvenibus, qui emolumentum, fructumque spectant. Et parum habere societatis in vivendo, abducique a consuetudine vitæ, nisi fructus, utilitasque capiatur. Atque ad hanc speciem amicitiæ referri hospitalitatem.

Quinto agit de amicitia jucunda; et docet eam spectari maxime in juvenibus; cito dissolvi; habere multum consuetudinis.

Sexto agit de amicitia honesta, cujus fundamentum est probitas, et talis amicitiæ commemorat sex proprietates; quarum prima est, ut boni se invicem ament per se, et quatenus boni sunt, non propter aliud, quemadmodum aliæ amicitiæ aut propter utilitatem, aut propter voluptatem. Secunda est, ut proborum amicitia diu permaneat, cum virtutis certa, et stabilis possessio sit. Tertia est, ut uterque sit simpliciter, et absolute bonus, et amico bonus, cum viri boni, et absolute boni sint, et inter se utiles, itemque jucundi. Quarta est, ut sit integra, cui nihil desit, cum adsit bonum, adsit jucundum, adsint omnia, quæ in amicitia inesse debent. Quinta est, ut sit maxima, et optima, cum in probis maxime vigeat amor, et amicitia, eaque optima. Sexta, ut sit rara, cum proborum hominum magna sit penuria, et tempore, ac consuetudine opus sit; de qua dictum est, Multos modios salis edendos esse, ut inter se norint. Addit Philosophus: Neque quenquam in amicitiam recipere, probareque oportere, neque ulles inter se amicos esse, priusquam alter alteri dignus visus sit. Qui vero cito ea, quæ amicitiæ propria sunt, inter se faciunt, amicos quidem illos esse velle, sed non esse tamen, nisi etiam digni sint, qui amentur, idque habeant exploratum: cum amicitiæ conciliandæ voluntas celeriter illa quidem suscipiatur, sed non statim amicitia noscatur. Cicero quoque cum ageret de ratione conficiendæ amicitiæ scripsit; Primum habendam esse experientiam hominum: deinde judicandum, quales sint: postremo diligendos firmos, stabiles, et constantes. Contra tamen fieri; quod primum diligantur amici: deinde judicentur, sed difficulter, quia amici sint: denique experientia fiat amicitiæ jam contractæ.

IN CAPUT IV.

Primo loco comparat amicitiam jucundam cum honesta, quod jucunda videtur similitudinem habere cum honesta, quæ et ipsa jucunditatem habet. Sed in eo est differentia, quod jucunda continet delectationem ut caussam: honesta non ut caussam, sed ut rem consequentem.

Secundo comparat amicitiam utilem cum honesta, quod utilis similiter affert utilitatem, ac honesta, sed habet utilitatem ut caussam, hæc ut rem consequentem.

Tertio tradit, ut honesta diu permanet, sic etiam jucundam diu permanere, cum duo servantur; primum ut ab amicis invicem delectatio subministretur: deinde ut in eodem sit delectatio, quemadmodum in facetiis inter facetos: nam si in eodem non sit delectatio, talis amicitia dirimitur. Ut si amans delectetur pulchritudine amicæ, et amica obsequio, atque observantia: desinente enim pulchritudine non sit amplius obsequium.

Quarto docet honestam, et jucundam permanere propter similitudinem moris, et consuetudinis.

Quinto observat amicitiam mistam ex jucundo, et utili, ut inter histrionem, et divitem, inter meretricem, et fornicantem, habere hanc naturam, ut illi, qui non commutant jucundum pro jucundo, sed utile pro jucundo, minus amici sint, et minus perseverent in amicitia.

Sexto ostendit amicitiam simpliciter utilem cessante utilitate dissolvi.

Septimo exponit, utilem, et jucundam exerceri inter malos, inter bonos et malos, inter neutros: honestam inter bonos.

Octavo demonstrat in amicitia honesta non patere locum criminationibus, nec facile admitti oblata crimina de eo, qui jam probatus sit tanquam dignus amicus: at in aliis patere.

Nono ait, tales societates appellari amicitias ex consuetudine hominum, quod in civitatibus societates nasci videntur utilitatis caussa, et aliqui oblectationis caussa inter se amant, ut faciunt pueri, quæ societates solent amicitiæ nuncupari.

Decimo notat primum quidem, proprie, vere et simpliciter amicitiam nominari, quæ inter bonos est, quia boni sint: alias vero esse ex similitudine amicitias, et adumbratas, ac potius imagines amicitiæ, quam amicitias: quod veri amici sunt propter simpliciter bonum, quia in eis aliqua est boni significatio, et similitudo: adumbrati vero amici sunt propter apparens bonum, ut jucunditas apparet bonum iis, qui studiosi sunt jucunditatis: sic utilitas iis, qui sunt studiosi utilitatis.

Undecimo dicit non facile inveniri, ut in amicitia utili sit voluptas, in amicitia jucunda sit utilitas.

Duodecimo concludit, bonos se invicem amare per se, quia sunt amici, et probi: utiles vero, et jucundos per accidens, et ex eventu, non quia amici, sed quia utiles, et jucundi.

IN CAPUT V.

Primo loco distinguit amicitiam agentem a non agente: quod, quemadmodum in virtutibus alii sunt boni ex habitu, alii ex actu, in eo inter se differentes, quod illi non sunt felices, hi felices: sic in amicitia alii sunt animo, et habitu amici, alii usu, et actione, quidam enim vitæ consuetudine, et societate conjuncti se ultro, citroque oblectant, et utilitates suppeditant: quidam dormiunt, disjunctive sunt interuallo locorum.

Secundo observat, intervalla locorum non tollere funditus amicitiam, sed officia, et actionem.

Tertio ostendit, si sit diuturna absentia, evenire, ut oblivionem efficiat; qua de re citat Proverbium;

Sæpe amor est visus per longa silentia solvi.

Ex quibus locis perspicitur, conservari amicitiam per præsentiam amicorum.

Quarto notat conservari etiam amicitiam per jucunditatem vitæ; qua sublata simul tollitur amicitia; et idcirco ait Philosophus nec senes, nec severos idoneos videri ad amicitiam; cum in his parum sit jucunditatis, et nemo possit cum tristi, vel cum eo, in quo nihil sit jucunditatis, vivere: quoniam dolorem natura fugiat, et maxime voluptatem sequatur.

Quinto tradit, qui alteri alteris probati sunt, nec conjunctione vitæ sociati sunt, eos benevolis esse, quam amicis similiores.

Sexto docet, posita amicitia necessario poni jucunditatem vitæ: quia nihil sit tam amicorum proprium, quam simul vivere, et vitæ societas, atque communio: nam homines vel sunt inopes, vel beati. Ac inopes quidem præsidia, et adjumenta habere desiderant ab amicis: beati vero etiam societatem vitæ concupiscunt, quandoquidem eos solos esse minime convenit. At conjunctio vitæ esse inter eos non potest, qui nec jucundi sint, neque iisdem rebus moveantur, quod sodalitas videtur maxime continere.

Septimo præcipit, amicitiam bonorum esse maxime amicitiam, et maxime jucundam: ergo amicitiam esse maxime jucundam. Amandum enim, et eligendum esse, quod simpliciter, et absolute bonum est, vel jucundum. quemadmodum cuique amandum, et eligendum, quod ipsi tale est. Probo autem Probum amicum esse propter ambo hæc, non solum quia bonus, sed etiam quia jucundus.

Octavo distingnit amicitiam ab amatione; quod amatio similis est affectui: amicitia habitui: illa non minus est erga inanimata, quam erga animata: hæc tantum erga animata, nempe ea, quæ possunt redamare. Redamatio autem est cum præelectione: et præelectio est ab habitu: amici enim bona volunt amicis illorum caussa, non secundum affectum, sed secundum habitum. Cum igitur superius traditum sit conservari amicitiam tum per præsentiam amicorum, tum per jucunditatem vitæ, additur hoc in loco conservari amicitiam per redamationem: mutuus enim amor est forma amicitiæ.

Nono probat, qui amant amicum, eos amare sibi bonum: quoniam bonus amicus factus bonum efficitur illi, cui est amicus: ergo, qui amat amicum, amat sibi bonum.

Decimo aperit, quomodo amicitia sit æqualitas: quod uterque amicus retribuit æquale bonum, si non res æquales, at certe voluntatem æqualem: intelliguntur enim æquales amici, et pares, si non aliis modis, at certe voluntate, et jucunditate; quæ æqualitas, et paritas maxime est in amicitia bonorum.

IN CAPUT VI.

Primo loco cum dictum sit, in secunda parte quinti capitis, senes, et severos non esse idoneos ad amicitiam, addit, quo morosiores sunt homines, eo rarius in iis amicitiam esse, et, per consequens eos minus delectari vitæ consuetudine; idcircoque juvenes quidem fieri amicos celeriter: senes vero nequaquam: similiter vero neque acerbos; et in his habere locum potius benevolentiam, quam amicitiam, propterea quod non habeant ea, quæ ad amicitiam videntur maxime accommodata, consuetudinem vitæ, et jucunditatem.

Secundo observat amicitiam perfectam esse in paucis, non in multis; quod, quemadmodum non contingit ut unus uno tempore multarum fœminarum amore captus sit, sic non contingit ut unus sit amicus plurium amicorum; id enim est simile exsuperantiæ; et unum placere alicui facilius est, quam multos uni; et fortasse non est facile multos esse bonos, et hoc modo veros amicos; et penitus difficile est habere experientiam, et consuetudinem multorum. Addit Philosophus, propter utilitatem, et jucunditatem fieri posse, ut aliquis placeat multis, et amicus sit: quod hujus generis hominum magna copia est, et non paucitas, ut proborum: brevique tempore duo illa suppeditari possunt, et non requirunt longi temporis consuetudinem, ut multum temporis requiritur ad experientiam faciendam in tota amicitia.

Tertio probat amicitiam jucundam similiorem esse veræ amicitiæ, quam utilem, primum quia ubi major est liberalitas, ea major est amicitia: at in amicitia jucunda est major liberalitas, quam in utili: ergo illa, quam hæc major. Deinde quia, quæ amicitia potest esse in beatis, ea major est; at jucunda amicitia potest esse in beatis, non utilis, cum beati utilium non indigeant, sed jucundorum, et simul vivere velint cum aliquibus et molestum ferant exiguum tempus, continenter vero nequaquam, et ne bonum quidem ipsum, si molestum sit, ac propterea jucundos amicos quærant: ergo jucunda amicitia est major, quam utilis. Addit oportere beatos esse probos et sibi, et amicis, ut sint veri amici. Sed quærit Piccolomineus lib. 7. cap. 22. an beatus, seu felix egeat amicis; et primum disputat hac de re in utramque partem. Deinde pro clariore veritatis explicatione duo assumit, quorum alterum est, Felicitatem humanam esse duplicem, civilem unam, alteram in contemplatione positam, ex quibus tertia integra, ac omni ex parte perfecta existit; alterum est, Amicos esse duorum generum, alios, qui solum utile, vel jucundum requirunt, alios, qui perfecti sunt amici, et nihil nisi honestum quærunt. Denique concludit tripliciter; primo modo virum felicem non egere amicis primi generis, quia non quærit jucundum, et utile ab honesto sejunctum, sed solum honestum spectat; idque dicit

probari ab Aristotele lib. 9. Ethicorum cap. 9. Secundo modo si loquimur de felicitate civili, eam egere amicis, non tanquam externo aliquo ab ipsa sejuncto, sed tanquam parte sui, non quidem principe sed cum principe conjuncta: quod, quamvis amicus sit bonum externum, et felicitas bonum internum, sitque actio immanens, ut dicitur lib. 9. eorum, quæ dicuntur Metaphysica, tamen dilectio amici, et actio honesta respiciens amicum, est quiddam internum, et portio quædam felicitatis, non tamen pars præcipua, quia non externus amicus, sed virtus, probaque actio in constitutione summi boni obtinent principatum. Tertio modo si loquamur de felicitate posita in contemplatione, eam egere amicis, non tanquam sui parte (non enim in morali actione esse positam) sed tanquam connexo aliquo, et consequente; non secus ac virtutes morales contemplationem sequi dicuntur.

Quarto agit de inæqualitate personarum in amicitiis, quod qui sunt in potestatibus utuntur amicis distinctis, aliis ad utile, aliis ad jucundum, non iisdem ad utrunque, quia non habent propositam honestatem, quæ simul amicis affert utilitatem, et jucunditatem. Neque enim, qui sunt in potestatibus jucundos cum virtute quærunt: neque utiles ad honesta: sed alios tantum jucunditatis caussa, ut facetos: alios utilitatis caussa, ut eos, qui apti sint ad gerendum, quod imperatum sit: quæ non admodum fiunt in eodem. Addit Philosophus amicitiam proborum solam esse simul jucundam, et utilem; nec esse inter personas inæquales, nisi is, qui sit superior potestate, cognoscat se superari virtute, ita ut uterque superet, et superetur, et unus quidem superet potestate, et superetur virtute, alter vero superet virtute, et superetur potestate, atque hoc modo inæqualitas ad æqualitatem reducatur ex proportione. Alioqui non fieri parem, qui inferior est, nec posse amicum esse. Et, quoniam, qui sunt in potestatibus, non sunt tales, ut fateri velint, se ulla in re superari, idcirco eos non habere bonorum amicitiam. Illud conficit Philosophus, omnes, quæ expositæ sunt, amicitias in æqualitate consistere: quoniam eadem fiant ab ambobus, et eadem ambo velint invicem, vel alterum pro altero commutent, quemadmodum voluptatem pro utilitate, ita ut eadem voluntas efficiat æqualitatem amicitiæ. Dictum est autem supra requiri in amicitia, ut æquale reddatur si non re ipsa, at certe voluntate, et jucunditate.

Quinto ostendit amicitiam jucundam, et utilem partim esse, partim non esse amicitiam. Ac esse quidem amicitias, quia habeant aliquas proprietates veræ amicitiæ, nimirum ejus, quæ secundum virtutem est, cum altera habeat jucunditatem, altera utilitatem, quemadmodum etiam habet vera amicitia, quam superius notatum est non modo esse honestam sed etiam jucundam, et utilem. Non esse vero amicitias propter dissimilitudinem, quam habent cum

vera; siquidem vera sine criminatione est: jucunda, et utilis cum criminatione sunt: illa stabilis est; hæ minus durant, et celeriter cadunt, aliisque differunt multis.

IN CAPUT VII.

Primo loco distinguit amicitiam secundum excellentiam, et inter personas inæquales, ut una sit inter patrem et filium, et omnino inter seniorem ac juniorem: altera inter virum, ut uxorem: tertia inter imperantem, et eum, cui imperat, nimirum inter dominum, et servum, inter principem, et subditum; ita ut, si hæc tertia species in duas dividatur, quatuor esse species amicitiæ inter personas inæquales dici posse videatur, unam patri erga filium: alteram virgo erga uxorem: tertiam domino erga servum: quartam principi erga subditum.

Secundo probat superiorem distinctionem, quod, quorum virtutes, et opera sunt distincta, illa inter se distincta videantur. At illarum personarum virtutes, et opera sunt distincta; non enim eadem parentibus erga filios, et principibus erga subditos: sed neque patri erga filium, et filio erga patrem: neque viro erga uxorem, et uxori erga virum. Ergo illarum personarum distinctæ sunt amationes, et amicitiæ.

Tertio ostendit, quomodo tales amicitiæ, quæ sunt inter personas inæquales, conservari queant: nimirum quando debita officia ab utraque parte præstantur; exempli gratia, quando parentibus quidem filii tribuunt, quæ oportet tribuere iis, qui procreaverunt, ut subjectionem, obsequium, reverentiam; parentes vero, quæ oportet filiis, ut alimentum, educationem, disciplinam: tunc stabilis et proba talium personarum existit amicitia: similiterque de aliis personis inæqualibus dici debet.

Quarto exponit proportione in omnibus quæ secundum excellentiam sunt, amicitiis, etiam amationem fieri oportere: quod major charitas debetur ei, qui præstantior est, quam ipse alteri: et ei, ex quo majores utilitates, fructusque capiantur; et similiter ei, ex quo major voluptas, et jucunditas percipiatur.

Quinto docet, quomodo inæqualitas amicitiæ inter personas inæquales reducatur ad æqualitatem: quod, quando secundum dignitatem amatio habeatur, tunc fit quodammodo æqualitas, cum id amicitiæ proprium esse videatur: observat autem non similiter æquale se habere in iis, quæ justa sunt, et in amicitiis: siquidem in rebus justis primum spectatur æquale, quod est secundum dignitatem personarum, ut præstantioribus præstantiora tribuantur, deinde æquale secundum quantitatem, quod dicitur numero æquale, ut eadem servetur ratio inter omnes nullo habito discrimine personarum: quorum æqualium alterum dicitur jus distributionum

secundum Geometricam proportionem, quæ æqualem habet rationem, sed non terminos æqualiter distantes, qualis est hæc, ut duo se habent ad unum, sic octo ad quatuor: alterum vocatur jus commutationum, et contractuum secundum Arithmeticam proportionem, quæ habet terminos æqualiter distantes, ut quatuor, octo, duodecim, sexdecim, viginti &c. de quo duplici jure supra egimus in lib. 5. Ethicor. At in amicitia primum spectatur æquale secundum quantitatem, et numero, ut par voluntas, et par jucunditas servetur inter omnes: deinde æquale secundum dignitatem, ut debita officia præstentur secundum dignitatem personarum.

Sexto disputat æqualitatem necessariam esse amicitiæ, usque adeo, ut si multum intervallum fiat virtutis, vel vitiositatis, vel ubertatis, vel aliarum rerum, non amplius amici sint, sed neque dignum existiment: quod Philosophus probat exemplo deorum, qui quidem plurimum omnibus bonis superant homines, et idcirco non proprie possunt dici amici hominum. Et probat quoque exemplo Regum, quibus minime dignum existimant se esse amicos illis, qui multo inferiores sunt: et exemplo etiam optimorum, vel sapientissimorum hominum, cum quibus non idonee possunt amicitiam exercere illi, qui nulla re digni sunt.

Septimo se excusat, quod exacta in talibus non est determinatio, quosque alicujus sint amici, cum multis demptis adhuc tamen maneant amici, longe autem distincti, ut Dei, non amplius sint amici.

Octavo dubitat, num velint amici amicis ea, quæ bonorum sunt maxima, quemadmodum, ut Dei sint, De quo disputat Piccol. lib, 7. cap. 26. in utramque partem ad hunc modum; " Primum debere nos maxima bona amicis nostris velle, ut eos fieri Principes, et Reges, ostenditur, quia amicus amicum diligit tanquam se ipsum. At hujusmodi desiderium habet pro se, Ergo etiam pro amico. Confirmatur, quia amicus vere amans nulla tenetur invidia; et cum vere amet, vere ei bona velle debet. Ex adverso non videtur id recta ratione optandum esse, quoniam nihil expetit interitum sui: at expetens supernam amico dignitatem expeteret inæqualitatem et interitum sui, ut amicus est. Præterea nihil expetit jacturam sui boni. At amicus est bonum alterius amici. Quare amicus nunquam expeteret amittere amicum." At, si inæqualitatem expeteret, etiam expeteret amicitiæ interitum. Idem Piccolomineus primum illud ponit tanquam experientia probatum, quod amicus amicum optat eminentissimos quosque dignitatis gradus consequi, eorumque adeptione summopere lætatur: alioqui invidus esset, et injustus. Deinde disputat, an post eminentissimarum dignitatum adeptionem servetur amicitia, quod si per adepta bona non multum varietur genus vitæ, amicitia quidem servatur: sed si valde varietur ut dum ex viro privato aliquis fit Princeps, res videtur dubia apud Aristotelem; qui superius inquit: Si multum intervallum fiat virtutis, vel vitiosita-

tis, vel ubertatis, vel aliarum rerum, non amplius amici sunt: sed neque dignum existimant: apertissimum autem hoc in diis est. Plurimum enim isti omnibus bonis superant. Perspicuum vero est etiam in Regibus, neque enim iis dignum existimant se esse amicos, qui multo inferiores sunt: neque optimis, vel sapientissimis, qui nulla re sunt digni. Cum igitur non servetur æqualitas, non videtur servari posse amicitia. Idem Aristoteles ait hoc in loco; Jam si recte dictum est amicum amico velle bona illius causa, manere oporteret, qualiscunque tandem ille sit, quibus verbis affirmat Aristoteles manere oportere amicitiam, qualiscunque sit amicus. Confirmat Piccolomineus, quia unum bonum non destruit alterum, sed perficit: at bonum fortunæ non destruit bona recte compositi animi, qualis est usus virtutis, et dilectio amici probi. Aristoteles addit duo primum sic; Homini autem existenti volet maxima esse bona, id est, omnia bona quæ pertineant ad naturam humanam, ita ut amicus homo existat, non fiat deus: nam sic destrueretur amicitia. Deinde sic; Fortasse vero non omnia: sibi enim maxime unusquisque vult bona. Declarat Aspasius hoc non de iis intelligendum esse, qui vera amicitia conjuncti sunt, sed de reliquis, qui æquivoce amici appellantur. Solvit dubitationem Piccolomineus, quod servari amicitiam duplici modo potest contingere, vel in eadem forma, vel in gradu eminentiore; et post adeptionem eminentissimorum honorum servatur quidem amicitia, quia adhuc alter amicus alterum amabit, ut virtute præditum: at non servatur in eadem forma, quia si variatur genus vitæ, etiam variatur communio consuetudinis, et actionum parilitas. Elevatur itaque tunc amicitia ad gradum sublimiorem, ac perficitur, non destruitur, vertiturque in charitatem, observantiam, reverentiam, et in amicitiam illam, quæ in excellentia consistit, qualis est subditi erga Principem. Manet ergo vera amicitia, quæ honesto utitur: mutantur vero amicitiæ, quæ utile, vel jucundum quærunt et quæ adulationes potius sunt, sequentes fortunam, quam amicitiæ. Quærit quoque Piccolomineus, an Rex civi, et Deus homini possit dici amicus: nam cum superius exposita auctoritas Aristotelis id negare videatur: libro tamen 10. Ethicorum capite 9. affirmat, Sapientem a Deo diligi, maxime curari, et munera recipere. Quam dubitationem ita eximit, ut dicat, inter eos esse amicitiam excellentiæ, non æqualitatis, quæ amicitiæ æqualitatis præferenda est.

IN CAPUT VIII.

PRIMO loco declarat, quid malint homines, amarine, an amare: quod malunt amari propter ambitionem: et idcirco multi sunt studiosi adulatorum, quia, per adulationem credunt se amari: et multi volunt honorari, quod non procul abest ab eo, quod est amari. Quare qui volunt amari, volunt honorari.

Secundo explicat, quid melius sit, amarine, an honorari: quod est melius amari, quam honorari, et amicitia est magis eligenda, quam honor: nam, quod homines desiderant propter se, est melius eo, quod desiderant per accidens: At amari desiderant homines per se, et honorari per accidens. Ergo amari est melius, quam honorari. Probat minorem ex spe, et ex opinione: nam desiderant se honorari a potentibus et a sapientibus; nimirum a potentibus propter spem: a sapientibus vero propter opinionem de se ipsis illorum judicio confirmatam: quod vero amentur, per se gaudent. Hoc igitur in loco aperte Philosophus præfert amorem, et amicitiam honori. Ex adverso tamen argumentatur Piccolomineus lib. 7. cap. 13. quod Aristoteles lib. 4. Ethicor. cap. 4. ait; Honor externorum bonorum maximum est. Quare præferendus videtur amicitiæ. Confirmatur, quoniam, qui honorat, etiam amare videtur: at non semper amans honorat; ut parens amat filium, non honorat: et filius honorans patrem etiam amat. Præterea amicitia proprie versatur inter æquales: honor vero præsertim est inferioris erga superiorem. Quare, qui nos amore amicitiæ diligit, se parem ostendit: qui honorat, modo quodam se subjicit. Itaque si quis honoretur, id magis patefacit eum præstantem esse. Præterea Deo eminentissime convenit honor: cui tamen repugnat amicitia æqualitatis. Hæc Piccolomineus; qui, ut eximat dubitationem, observat, amicitiam, et amorem dupliciter considerari; Primo modo, ut finitima sunt honori, et modo aliquo pertinent ad honorem; atque in hac significatione Aristotelem libro 4. Ethicorum cap. 3. dixisse, Honorem externorum bonorum maximum esse; nam sub honore etiam amationem inclusisse. Secundo modo, ut distincta ab honore, in qua significatione duas ponit conclusiones, quarum prima est, quod amor absolute sumptus præfertur honori: quoniam amor est tanquam anima, spiritus, et vita honoris; et honor, præsertim erga Deum, a dilectione ejus, flagrantique charitate recipit perfectionem. Similiterque se habet de quovis amore, et honore, dum una connectuntur. Altera est, quod amor æqualitatis; qualis est amicitia, habet supra se honorem aliquem, veluti honorem erga Deum: at non propterea honor prefertur electioni ejusdem.

Tertio observat, videri amicitiam in eo, ut amet, magis esse, quam in eo, ut ametur. Affertque signum, quod matres gaudent amare, cum aliquæ dent suos ipsorum filios alendos, et ament quidem cognoscentes illos, sed redamari non studeant, si ambo non contingant, verum satis ipsis videatur esse, si videant bene agentes, et ipsæ ament ipsos, etiamsi illi non possint matri, quæ decet, tribuere propter ignorantiam. Id confirmat Piccolomineus lib 7. cap. 15. quod amicitia est dilectio, actio, et usus quidam virtutis; et, cum sit actio amantis, merito in actione est collocata: et, quamvis dubitet, quoniam in amicitia, et amore principatum obtinet amabile, in

cujus ratione est, ut ametur, ergo in eo, ut ametur præcipue videtur posita esse amicitia: tamen postea respondet, sententiam Aristotelis veram esse; Primum, quia amicitia per amorem constituitur; amor autem est actio amantis: deinde, quia amicitia est usus, et officium virtutis; et usus virtutis cum præelectione est junctus; et præelectio agentis, atque amantis est; ideoque amici commendantur, quia congruenter diligunt, non quia diliguntur: denique quod in amicitia duo considerantur, quorum unum est dilectio, et approbatio probitatis amati: alterum est probitas, et fœcunditas animi amantis, qua cupit officia, et beneficia cuncta in amicum conferre; non secus ac Deus in recte affectas creaturas, et Princeps in populum, in quo secundo collocatum est præcipuum officium, et potior ratio amicitiæ, quodque manat ex amore diligentis, cum ex eo, quod amicum diligimus, cupiamus in eum beneficia conferre. Eximit postea dubitationem, quod amor, dum ex copia amantis, et fœcunditate manat, exposcit in amante majorem perfectionem: et, quamvis objectum sit præstantius amicitia, tamen non est officium objecti, sed muneris functio circa objectum, quæ quidem amantis est; et in re amata quidem consideratur præstantia objecti, in amore autem amantis reperitur principatus constituentium formam amicitiæ quæ amor quidam est. Addit Aristoteles, cum magis amicitia sit in eo, ut amet, et studiosi amicorum laudentur, virtutem amicorum videtur amare. Piccolomineus vero lib. 7. cap. 14. disputat pluribus verbis, quid sit præstantius, amarene, an amari: et illud tandem disputatione sua conficit, quod amor dupliciter consideratur; primo modo absolute, ut actio amantis, ejusque affectio, et sic si probus fuerit, est perfectio, si improbus imperfectio amantis: secundo modo facta comparatione inter præstantiam amantis, et rei amatæ, et sic, cum amor ex duplici fonte oriatur, nimirum ex copia, et ex inopia, id, cui competit copia, est præstantius: id, cui inopia, ignobilius; et merito, quia ea copia, vel ejus participatio obtinet locum optabilis, et finis. Et copia nonnunquam in solo amante reperitur, ut Deus, quia bonus est, cuncta creat, et, quia bonus amando perficit, et sic amans præfertur amato. Nonnunquam reperitur in re amata primo modo non tanquam in re principali, sed tanquam in materia necessaria ad finem adipiscendum, et tanquam in re excitante, et sic amans est præstantior amato, ut Socrates amans pulchrum Alcibiadem excitabatur ad verum pulchrum, et bonum, et per talem excitationem præstabat amato. Secundo modo tanquam in re principali, ut dum creatura amat creatorem, et sic res amata præfertur. Nonnunquam in utroque, quatenus unusquisque eorum est amans, et amatus, et continet non solum copiam, sed etiam inopiam, et sic ambo partim præstant, partim cedunt, nimirum præstant ratione copiæ, et cedunt ratione inopiæ.

Quarto tradit amicitiam conservari amando, quæ etiam inæquales

amicos adæquat, cum æqualitas, et similitudo sit amicitiæ. Præterea amicitiam, quæ est similitudo eorum, qui amant, maxime permanere in iis, qui sunt virtute præditi, quod probat Philosophus excludendo quatuor peccata a veris amicis, quæ quidem sunt inconstantia, solitudo, indigentia turpis solatii, præbitio rerum turpium: nam sunt stabiles, vivunt simul familiariter, non indigent pravis, non subministrant prava. Deinde amicitiam non esse diuturnam in pravis propter inconstantiam et propter vitiositatem. Denique amicitiam utilem et jucundam diutius permanere, nimirum donec præbeant voluptates et utilitates sibi invicem.

Quinto ostendit, quomodo amicitia utilis videatur oriri ex contrariis, ut fiat amicus pauper diviti, imperitus scienti: similiterque amicitia jucunda, ut inter amatorem, et amatum, inter pulchrum et deformem, quod amator indigeat amari, et deformis pulchri. Addit Philosophus amatores ridiculos interdum videri, dum censent se esse ita amandos, ut amant: atque, si simili modo essent amabiles, fortasse eos ita censere debere: si vero non simili modo sint amabiles, ridiculum esse, velle amari, ut amant. Ubi est observandum contraria habere locum aliquo modo in amicitiis adumbratis: at in amicitia bonorum, ubi summa est concordia, et bonorum similitudo, non habere locum. Contrarium autem, ut docet Philosophus, appetit contrarium non per se, sed per accidens, ut sicco bonum est, non ut humidum fiat, sed ut ad medium perveniat per participationem humidi. Idem dicendum est de calido, et aliis. Hæc tamen dicit esse dimittenda, quod sint alieniora.

IN CAPUT IX.

Primo loco ostendit amicitiam, et jus circa eadem, et in iisdem versari, idque probat in hunc modum; Ea, quæ consistunt in societate, circa eadem versantur. At amicitia, et jus consistunt in societate. Ergo circa eadem versantur. Probat minorem quinque modis; Primo ex communi loquendi consuetudine, quod amicos appellant eos, qui socii sunt, ut quibuscum una et navigant, et militant, et quibuscum quampiam aliam habent societatem: Secundo ex proverbio, quod omnia sunt amicorum communia, id est, amici sunt, qui res inter se habent communes, et in usu rerum socii sunt: Tertio ex quibusdam exemplis, quod sunt fratrum et sodalium omnia communia, reliquis vero definita, et aliquibus plura, quibusdam pauciora, prout amicitiarum quoque aliæ magis, aliæ minus sunt; unde constat eos esse amicitiores, quibus magis res sunt communes, majorque societas est in rebus perfruendis: quarto ex ratione utilitatis, quod jus, et amicitia variantur ex varietate societatum, cum eadem jura non sint parentibus erga filios, et fratribus inter se; nec sodalibus eadem et civibus; similiterque res se habent

in amicitiis: quinto ex ratione incrementi secundum diversas societates, quod patet ex contrario, cum pecuniis privare sodalem injustius sit, quam civem, et pecuniis adjuvare sodalem justius sit, quam extraneum; et non opem ferre fratri injustius, quam quemlibet alium, et patri obedire justius, quam aliis; eademque ratio sit amicitiæ, quæ et ipsa suscipit incrementum.

Secundo tradit societates omnes similes esse particulas civilis societatis: quod ille privatum commodum: hæ publicum curant; et ob utile aliquod conveniunt homines, atque ut aliquid eorum comparent, quæ ad vitam pertinent; similiterque civilis societas utilitatis gratia videtur et a principio constitisse, et durare, cum id legumlatores propositum habeant, et jus esse affirment, quod communiter utile est. Ac ceteræ quidem societates suam quæque utilitatem propositam habent tanquam finem; ut nautæ eam, quæ navigationi proposita est ad comparandam pecuniam, vel aliquid aliud; commilitones eam, quam spectat res bellica, sive pecuniarum, sive victoriæ, sive urbis alicujus potiundæ cupiditate ducantur; itemque tribules, et populares: nonnullæ vero societates voluptatis caussa videntur constitui, ut thiasotarum, qui thiasos ducunt, id est, cœtus canentium sacros hymnos et numero musico saltantium, itemque eranistarum, qui eranum exercent, id est, coenam, in quam pro sua quisque parte collectam confert; quæ quidem societates partim sacrificii, partim convictus caussa sunt; omnesque sub civili videntur contineri. Hæc tamen non spectat præsens tantummodo utile, sed in omnem vitam: illæ vero scilicet hominum sacra facientium, et in his conventus agentium præsentem utilitatem appetunt sibi suavem, dum honorem tribuunt diis, et sibi ipsis requietem præbent cum voluptate, posteaquam fruges perceptæ sint, et multum laboratum. Observat autem Philosophus prisca sacrificia, et conventus fieri solitos fuisse post fructuum comportationes, et institutos fuisse tanquam primitias quasdam, quod his temporibus maxime ab opere cessarent. Illud disputatione sua conficit, societates omnes civilis societatis esse membra, et, quales fuerint societates, tales amicitias esse consecuturas.

IN CAPUT X.

Primo loco ostendit esse tres formas civilis societatis rectas, et tres itidem pravas, tanquam corruptelas earum. Cujus divisionis ratio est, quod aut unus dominatur, aut pauci, aut plures boni: itidemque mali: quæ tamen enumeratio videtur esse imperfecta, quod dominari posse videantur aut unus, aut omnes, aut pauci, aut multi, aut dimidia hominum pars; qui si boni erunt, constituent quinque status Rerumpublicarum, et civilis societatis: si mali, alios quinque. Itaque non erunt sex formæ, tres bonæ, et tres malæ, ut Aristote-

les colligit, sed decem. Ad quam dubitationem, respondetur, Aristotelem spectasse eos status, qui esse consueverunt, non qui raro, aut nunquam extiterunt. Et primum ponit tres Respublicas bonas, quarum prima est Regnum: altera status optimatum: tertia ex censibus, quam Timocraticam vocare proprium videtur *ἀπὸ τῶν τιμημάτων*, id est, a censibus: plurimi vero appellant Politiam. Deinde ponit tres pravas Respublicas, quarum prima est Tyrannis, et quidem defectio a Regia potestate: ambæ enim sunt Monarchiæ, et dominatus unius: sed differt Tyrannus a Rege, quia ille suam: hic subditorum utilitatem spectat. Tyrannis autem est deterrima omnium societatum publicarum: quia regnum est optimum. Nam, ut unus Mundus, et unus Deus est: sic unus debet esse Princeps. Quare legitur apud Homerum lib. 2. Iliadis,

> *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: εἷς κοίρανος ἔστω,*
> *εἷς βασιλεύς.*

Apud Herodotum lib. 3. Historiar. Otanes laudans popularem Rempub. vituperat Monarchiam: quod in ea liceat pro libidine agere omnia impune, quæ licentia hominem transversum agit, et insolentem reddit. Megabyzus vero laudans Remp. optimatum, reprehendit populi potentiam, quia populi multitudine nihil sit neque insipientius, neque insolentius. At Darius laudat Monarchiam, scilicet Regnum, quod unius viri, qui optimus sit, imperio nihil melius esse videatur. Migrat vero status unius a Regno in Tyrannidem, cum corruptela Monarchiæ, seu ejus status, in quo unus dominatur, sit Tyrannis, et pravus Rex Tyrannus efficiatur. Secunda vero Resp. prava est factio paucorum, in quam convertitur status optimatum, cum distribuunt ea, quæ sunt civitatis, præter dignitatem, et omnia, vel plurima bonorum sibi ipsis, et magistratus semper iisdem, plurimi facientes locupletari, et cum pauci imperant, et pravi pro æquissimis. Factiosi enim sunt contrarii optimatibus. Tertia Resp. prava est Democratia, et popularis potestas, in quam vertitur Timocratia, et censuum Resp. finitimæ enim sunt, tanquam multorum dominatus. Sed cum minima habeatur ratio census, est Democratia: cum æqua ratio, Timocratia. Dicitur autem Democratia minime omnium vitiosa, quod parvo intervallo ab ea distet Politia, et idcirco hæ maxime inter se mutentur.

Secundo aperit convenientiam civilis societatis cum domestica societate: quod societas Patris cum filiis est similis societati Regis cum subditis. Nam ut filiorum Patri est cura: sic subditorum Regi: et idcirco Homerus Jovem Patrem appellat, cum Patrium imperium debeat esse Regnum, et apud Persas Patrium imperium sit Tyrannicum, quippe qui utantur filiis tanquam servis. Societas vero domini cum servis, est similis societati Tyranni cum subditis, quale erat apud Persas imperium Patris. At societas mariti boni

cum bona uxore est similis societati optimatum, cum secundum dignitatem vir imperat, et circa ea, quæ digna sunt viro, quæ vero conveniunt fœminæ, tribuit uxori. Societas autem mariti mali cum mala uxore est similis societati factiosorum, cum maritus in omnibus vult dominari. Cujusmodi imperium quandoque habent uxores existentes heredes bonorum paternorum. Et societas fratrum est similis societati, quæ habetur in Timocratia; pares enim sunt fratres nisi quatenus ætatibus distant. Quare si longe ætatibus diversi sint, fraterna inter eos amicitia non existit. Denique societas eorum, qui vacant domino, et eorum, qui imbecillum habent dominum, est similis societati, quæ est in Democratia: sunt enim ex æquo et cuique est licentia.

IN CAPUT XI.

Primo loco tradit in unaquaque civili societate eatenus esse amicitiam, quatenus est justum.

Secundo docet amicitiam paternam esse similem amicitiæ Regis cum subditis in tribus; Primum quod bene de suis meretur Princeps, sic Pater de filiis: deinde quia si bonus est Princeps, eo refert omnia, ut subditi sint quam beatissimi, sic Pater, ut filii: denique quia Princeps curat subditos, ut Pastor oves, ideoque Agamemnonem Homerus Pastorem populorum appellavit, sic Pater curat filios. Ostendit tamen paternam amicitiam differre a regno in uno, et convenire in tribus, quod differt in uno, id est, in magnitudine beneficiorum, quæ sunt tria, quoniam Pater procreavit, aluit, educavit, unde essentia existit totius personæ, salus corporis, et salus animi. Convenit vero in tribus, primum quia ambo naturaliter præsunt: deinde quia ambo propter excellentiam, et præstantiam honorantur? postremo quia ambo æqualiter habent diversa jura in inferiores.

Tertio præcipit eandem esse amicitiam viri cum uxore, quæ est in Aristocratia, seu statu optimatum: quod virtuti convenienter, et optimo cuique maxima quæque commoda, et cuique pro dignitate tribuuntur.

Quarto ostendit amicitiam fratrum esse similem amicitiæ sodalitiæ: quod pares sunt, et ætate propinqui: cujusmodi in hominibus fidem fere mores sunt, eadem studia. Addit huic esse finitimam eam amicitiam, quæ viget in census potestate: quod pares cives volunt esse, et probi, vicissimque imperare, et id æqualiter.

Quinto observat in pravis Rebusp. eo minus amicitiæ esse, quo justitiæ est minus.

Sexto exponit in Tyrannide aut nullum, aut perexiguum esse locum amicitiæ: quod ipse probat sic: Quibus nihil est commune, in iis nec amicitia, nec justitia est. At Tyranno, et subditis nihil

est commune, nisi quatenus ille ab his percipit utilitatem. Ergo in his nec amicitia, nec justitia est. Declarat minorem, quia Tyrannus se habet ad subditum, ut artifex ad instrumentum, animus ad corpus, dominus ad servum, cum juventur. At amicitia nulla est cum rebus inanimatis, nullumque jus: nec cum equo, vel bove nec cum servo, quatenus servus est: nam servus est instrumentum animatum; et instrumentum est servus inanimatus. Servus tamen potest sumi dupliciter, vel ut servus, vel ut homo, et primo modo non est amicitia cum servo: secundo modo est.

Septimo ait, in populari potestate esse majorem juris communionem, et hoc modo etiam amicitiæ. Unde sequitur, in paucorum factione esse minus juris, et amicitiæ, quam in populari potestate, plus vero, quam in Tyrannide.

IN CAPUT XII.

Primo loco tradit in societate, et communione positam esse omnem amicitiam: tamen alias magis natura, alias magis pactionibus constare: quod consanguinea magis constat natura: sic etiam sodalitia ex moribus naturæ convenientibus: civilis vero, et tribulium, et simul navigantium, et aliæ hujusmodi, similes sunt socialibus, et constant magis pactionibus, ad quas etiam refertur hospitalis.

Secundo observat consanguineam amicitiam esse multiformem, quæ habet communionem sanguinis, nutritionis, educationis; et præcipuam esse amicitiam parentum cum filiis: et docet, quid sit, quod parentes magis amant natos, quam nati parentes; id enim evenit ob quinque caussas; quarum prima est, quod parentes amant natos tanquam sui ipsorum aliquid existentes, et hoc modo a se possessos: nati vero amant parentes, non tanquam eos, qui sint sui ipsorum aliquid, et a se possessos, sed potius tanquam sui possessores, a quibus ipsi aliquid existant. Semper autem possidens magis videtur amare rem possessam, quam res possessa possidentem. Altera caussa est, quod parentes magis norunt filios esse suos, quam filii parentes: et ex certiori scientia major provenit amor. Tertia est, quod parentes producunt filios, et filii exeunt ex parentibus. Ei autem, a quo aliquid est, dicitur esse proprium id, quod ex ipso est, ut dens, vel pilus, vel quodlibet aliud est proprium ei, quod habet: non e converso, id, a quo aliquid est, dicitur esse proprium ei, quod ab ipso est, ut homo, a quo est dens, vel pilus, non dicitur esse proprius denti, vel pilo. Omninoque unus terminus, qui tendit in alterum terminum, est conjunctior, et copulatior, quam is, in quem tendit, majoremque ille, quam hic, habet propensionem. Quarta caussa est, quod parentes diligunt prius, cum statim natos diligant: filii amant posterius, cum assumpserint notionem, vel sensum. Quinta caussa est, quod parentes amant

natos ut se ipsos: filii vero amant parentes, ut alteros, a quibus sunt procreati.

Tertio agit de fraterna amicitia, cujus magna profecto atque admirabilis vis est, cum frater dicatur quasi fere alter; et maximus quisque, ac perfectissimus amor appelletur fraternus; significatumque sit nihil prorsus existere, quod frater pro fratre efficere non debeat, exemplo Castoris, et Pollucis, quorum cum alter esset immortalis, alter mortalis; Pollux Castorem suæ immortalitatis participem fecit, de quibus Virgilius;

Si fratrem Pollux alterna morte redemit
Itque reditque viam toties.

In fraterna autem amicitia sex considerat Philosophus, Principium, incrementum, effectum, conjunctionem cum auctore, commodum, similitudinem cum sodalitate. Primum enim fratrès sunt ex eodem principio, quod ex eisdem sunt orti parentibus, dicunturque esse ejusdem sanguinis, ejusdem stirpis, ejusdem sobolis, atque in personis diversis, et sejunctis eadem res quodammodo existunt. Deinde habent idem incrementum, quod simul sunt alti, et educati, et ætate non admodum dissimiles sunt; vitæ enim consuetudo efficit societatem, et similitudo ætatis efficit delectationem. Præterea efficiunt multas alias propinquitates, ut patruelium, consobrinorum, amitinorum, aliorum, qui sunt ex transverso. Accedit, quod sunt conjunctiores cum suo ipsorum auctore, quam ceteri: sunt enim conjuncti nati cum parentibus, quemadmodum homines cum diis, tanquam cum bono, et præstanti, quippe qui et procreaverint, et aluerint, et educaverint procreatos. Percipiunt quoque majus commodum ex majore suavitate, atque utilitate, quam percipiatur in alienorum amicitia, inter quos non est tam arcta communio. Denique habent quidem similitudinem cum sodalitate propter vitæ consuetudinem, sed amiciores sunt, quia arctius vivunt, et similiores habent mores, ac probationem amoris diuturniorem.

Quarto agit de amicitia conjugali; quam institutam esse scriptum reliquit Cicero in Œconomico Xenophontis ob tres caussas, ob multiplicationem generis humani, ob auxilium vitæ, ob procurationem rerum necessariarum. Ait enim, primum, ne genus humanum temporis longinquitate occideret, propter hoc marem cum fœmina esse conjunctum. Deinde ut ex hac eadem societate mortalibus adjutoria senectutis, nec minus propugnacula præpararentur. Tum etiam, cum victus, et cultus humanus non uti feris in propatulo, ac sylvestribus locis, sed domi sub tecto accurandus esset, necessarium fuisse alterutrum foris, et sub dio esse, qui labore et industria compararet; intus, qui tectis reconderet, atque custodiret. Quare jure a natura comparatam esse operam mulieris ad domesticam diligentiam, viri autem ad exercitationem forensem ac extra-

neam. Et, quoniam muliebrem sexum custodiæ, diligentiæ natura assignaverat, idcirco timidiorem redditum esse, quam virilem, cum mutus, plurimum conferat ad diligentiam custodiendi. Quod autem necesse erat foris, et in aperto victum quærentibus nonnunquam injuriam propulsare, idcirco virum, quam mulierem factum esse audaciorem. Aristoteles vero de amicitia conjugali quatuor celebrat, naturalem conditionem, profectionem, firmitatem, legem. Naturalis enim conditio patet, tum quód conjugium est naturale, *καὶ ἄνθρωπος τῇ φύσει συνδυάστικον μᾶλλον, ἢ πολιτικὸν*, et homo natura factus est ad conjugium magis, quam ad civitatem: tum ex domo, et domestica conjunctione, quæ prior est, quam civitas, scilicet origine, non perfectione: tum ex procreatione liberorum, quæ conjugibus communis est: tum ex sufficientia vitæ, quod unus sibi sufficiat per alterum. Perfectio vero conjugii est ex perfecta utilitate, et perfecta jucunditate, quia prosunt alter alteri in commune sua conferentes, et alter alterum delectat: quod evenit potissimum, si conjuges probi sint. Firmitas autem conjugalis amicitiæ existit maxime ex liberorum procreatione: quod probatur ex opposito, quia citius, qui sunt sine liberis dissolvuntur cum scilicet uxores steriles sunt. Quam ob caussam Carvilius Ruga primus apud Romanos divortium fecit. Et lex conjugalis amicitia est, ut serventur propria cujusque conjugis jura, et officia. Atque inter eos, qui hanc amicitiam coluerunt, Pericles nunquam egrediebatur domo, quin Aspasiam uxorem dissuaviaretur. Periander Corinthius etiam uxori mortuæ se commiscuit: Albutius vixit in conjugio annos viginti quinque sine ullo jurgio.

IN CAPUT XIII.

Primo loco revocat in memoriam illud, quod ante dictum est, tres esse amicitias ex triplici amabili, honesto, utili, jucundo, et duas esse amicitias, unam inter pares, alteram inter impares; unde existunt sex species amicitiæ, nimirum tres inter pares, aut propter honestum, aut propter utile, aut propter jucundum; et tres aliæ similiter inter impares.

Secundo ponit duas leges amicitiæ; quarum prima est, quod, qui sunt pares, debent servare æqualitatem in amore, ceterisque rebus: altera est, quod, qui sunt impares, debent ex proportione tribuere, quod ex dignitate convenit. Attulit Cicero exemplum Scipionis, ut ostenderet, superiores exæquare se debere cum inferioribus, at inferiores colere superiores. Nunquam, inquit, se ille Philo, nunquam Rupilio, nunquam Mummio anteposuit, nunquam inferiores ordinis amicis. Q. vero Maximum fratrem, egregium virum, omnino sibi nequaquam parem; quod is anteibat ætate, tanquam

superiorem colebat; suosque omnes per se esse posse ampliores volebat.

Tertio observat criminationes, et querelas non esse in amicitia honesta: quod, qui propensi sunt ad bene ultro, citroque merendum, eorum non sunt expostulationes, et querelæ. At amici honesti sunt tales. Ergo inter eos non exercentur expostulationes, et querelæ. Præterea, qui consequuntur id, quod volunt, de amicis non conqueruntur. At amici honesti consequuntur id, quod volunt, cum uterque eorum boni cupiditate ducatur. Ergo non conqueruntur.

Quarto disputat, ne in amicitia quidem jucunda esse criminationes, et querelas: quod aut continuatur delectatio, aut non continuatur. Primo modo argumentum ducitur, quod quibus fit id, quod appetunt, inter eos non fiunt accusationes. At amicis jucundis fit id, quod appetunt, dum simul morantur, et vita, victuque communi delectantur. Ergo inter eos non fiunt accusationes. Secundo modo argumentum ducitur, quod, qui non utuntur amicis, non accusant amicos. At amici jucundi cessante jucunditate non utuntur amicis. Ergo non accusant amicos, quod nolint jucunditatem præbere.

Quinto tradit amicitias utiles esse plenas objurgationum, querelarum, et criminationum: quod, ubi amici sibi invicem non satisfaciunt, ibi oriuntur querelæ. At in amicitia utili sibi invicem non satisfaciunt. Ergo in amicitia utili oriuntur querelæ. Declarat Philosophus minorem, quod, qui propter spem utilitatis usu, et consuetudine sunt implicati, semper majora desiderant, seque minora habere putant, quam digni sint, queruntur que non tantas se opes, quantas requirerent, esse consecutos, cum digni sint. Qui vero benigne faciunt, non possunt tantis juvare copiis, quantis illi indigent, qui accipiunt.

Sexto præcipit amicitiam utilem dividi, ut dividitur justum: quoniam, quemadmodum justum est duplex, alterum non scriptum, alterum secundum legem scriptum: sic amicitia utilis est duplex, una moralis, quæ non ex pactione, sed ex consuetudine quadam oriri videtur; altera legitima, quæ in pactione consistit. Præterea subdividit legitimam, quæ certa pactione constat: quod una forensis est, cum de manu in manum res traditur, et non fit dilatio temporis, sed statim redditur, et retribuitur, nec amicorum fidei diutius statur: partim est liberalior, cum inter amicos convenit, quid pro quo dandum sit, et fit dilatio temporis propter commodum amicorum, et dubium non est debitum, sed adhibetur mora, et cunctatio benigna, atque amica: unde inter nonnullos ex his judicia minime fiunt, sed acquiescendum putant, cum secuti fidem inter se contraxerint. Addit moralem certa obligatione non constare, cum amici videntur quidem donare, sed exspectant retributionem, ac,

nisi eam consequantur, accusant. Hoc ita fieri propterea, quod omnes, vel certe complures honestarum rerum studio illi quidem trahuntur, sed tamen utilitatem, et fructum sequuntur. Porro pulchrum esse beneficium facere, non ut gratiam exigas, et contra recipias: utile autem esse beneficium accipere. In eandem sententiam tradit libro secundo Rhetoricæ in locis Topicis; Quoniam non easdem res palam, atque occulte laudant, sed palam quidem justas, et honestas summis laudibus efferunt, privatim vero utiles anteponunt, ex his alterum pro virili esse colligendum.

Septimo monet vitandas esse querimonias, si, cum beneficium retribuere possis, retribuas, et sponte: quia amicus non est faciendus invitus. Fit enim invitus, cum ipse dat caussa utilitatis, et tu putas eum dedisse caussa honestatis, tanquam liberalem. Itaque, dum nihil retribuis, efficis amicum invitum, et nolentem eo modo amicitiam tuam. Jam distinguit, quod aut amicus potest retribuere: aut non potest. Primo modo, perinde ac si certa esset civilisque obligatio, cum par est, qui beneficium accepit, reddere, ac polliceri se gratiam esse relaturum, si modo possit Secundo modo, si minus possit amicus, ne is quidem, qui dedit, debet reposcere.

Octavo agit de mensura retributionis: quod, cum reddendum sit beneficium ex dignitate, et convenientia, quæritur, an mensura ipsius beneficii sit æstimanda emolumento ejus, qui accepit, ut reddat solummodo, quantum accepit, etiam si ex eo multum lucratus sit: an utilitate ejus, qui dedit, ut recipiat plus, quam dedit. Si enim animum convertimus ad personam accipientis, is solet diminuere beneficium: si ad personam dantis, is solet amplificare; unde illud apud Terentium, Munus meum ornato verbis. Itaque neuter videtur esse idoneus ad constituendam talem mensuram. Tamen tradit Philosophus, mensuram retributionis sumendam esse ex parte accipientis, ut retribuatur ex proportione, ut habeat tantum commodi, qui dedit, quantum qui accepit, id est inter eos dividatur lucrum; at detur plus eo etiam, quoniam id multo est præclarius. Aspasii explicatio est ad hunc modum; "Mensuram esse debere dicit, ejus, qui accepit utilitatem. Si quis enim decem numos alicui dederit, et his ille centum lucratus sit, ei, qui beneficium contulit, dimidium totius lucri est restituendum, quippe cum ita dederit, quasi æquam etiam ipse lucri partem recepturus." Addit Philosophus in amicitia honesta querelas non fieri, nec talem solutionem requiri: quod præelectio cum sit res præcipua in virtute, debet in tali amicitia esse mensura; Præelectio autem est, ut fiat opus virtutis; non ut fiat lucrum.

IN CAPUT XIV.

Primo loco ostendit in iis amicitiis, in quibus sunt superiores, et

inferiores, querelas exoriri: quoniam uterque plus sibi tribui æquum censet: et distinguit, quod amicus superior aut est probior, aut majorem utilitatem affert. Si probior est, sibi majora deberi existimat, quia plus probo tribuendum sit. Si majorem utilitatem affert, eum, qui ad nullam partem sit utilis, paria emolumenta consequi non oportere ait: famulatum enim, non amicitiam esse, nisi pro dignitate officiorum ea constiterint, quæ sunt propria amicitiæ. Putant enim, ut in societate pecuniarum, sic in amicitia plus accipere oportere eum, qui plus contulerit. Addit de amico inferiori, quod inops, ac deterior contra contendit, Amici veri, ac perfecti esse subvenire egentibus. Quis enim fructus, quæ utilitas manet eum, qui probo, aut potenti sit amicus, si nihil emolumenti sit consecuturus?

Secundo declarat, quomodo amici impares redigantur ad concordiam: quod recte uterque plus tribuendum censet, non tamen idem, sed superiori plus honoris, inopi plus emolumenti. Id probat Philosophus, quoniam præmium virtutis tribuendum est præstantiori: at honor videtur esse quoddam præmium virtutis: ergo honor tribuendus est præstantiori. Et id, quod est subsidium indigentiæ, dandum est egenti, et inferiori: at lucrum, et pecunia est subsidium indigentiæ: ergo lucrum, et pecunia danda est egenti, et inferiori. Id ipse confirmat exemplo Rerumpub. ubi hæc servari solent, ut detur honor præstantioribus, et lucrum egentioribus.

Tertio tradit, exigere, et postulare amicitiam, non quod cuique debeatur, sed quod quisque facere possit: quoniam id, quod debetur, non semper potest fieri in omnibus, ut apparet in iis honoribus, qui diis debentur, et parentibus: nemo enim, *inquit Philosophus*, par unquam potest reddere: qui autem pro viribus colit, esse probus videtur. Ponit deinde duplicem sententiam. Prima enim est, Filio non esse concessum *ἀπείπασθαι*, id est, abdicare, ejicere, dimittere patrem: quoniam qui semper est obligatus, et debitor, nunquam aspernari creditorem debet: at filius est semper debitor patri: ergo nunquam aspernari patrem debet. Altera est, Patri esse concessum dimittere filium: quoniam qui semper est creditor: potest dimittere debitorem: at pater semper est creditor: ergo potest dimittere debitorem filium. Addit Philosophus de debito filii erga Patrem; Cum enim omnia egerit, nihil tamen, quod sit dignum iis, quæ ipsi subministrata sint, fecerit. Præterea de persona Patris sic; Simul vero fortasse nemo unquam sejungere se ab eo videatur, qui modum non transeat pravitate. Non enim sequor Di. Thomam explicantem hæc Aristotelis verba sic; Credibile non est filium a patre discessurum, a quo auxilium sperare debeat. Sed illos, qui interpretantur; Credibile non est ullum patrem a filio discessurum, a quo videlicet auxilium subsidiumque suæ senectuti speret, nisi forte filius insigniter sit improbus. Affert Philosophus caussam, cur pa-

ter non facile filium suum sit amandaturus, aut ejecturus, quod præter naturalem amicitiam humanum est præsidium non depellere, id est præter communem omnium patrum affectum omnibus insitum est a natura, ut beneficium accipere velint. Ut patri permittendum esse videatur suo jure uti, cum verisimile non sit, eum aut communis humanitatis oblitum dimissurum esse a se filium, aut auxilium subsidiumque suæ senectuti, quod in præsentia filii positum est, repudiaturum. Subdit de filio improbo, Fugiendum esse ei si sit improbus, patri opitulari, et subvenire, aut certe non admodum laborandum, cum beneficium accipere multi velint, beneficium vero facere fugiant, tanquam inutile. Ut filii ingratus animus coercendus, et ita statuendum sit, ne liceat filio patrem amandare, ac dimittere. Ita interpretantur meliores explicatores. Nonnulli hoc in loco tractant materiam exhæredationis, et putant ex sententia Aristotelis licere patri exhæredare filium; non sic filio patrem. Ego tamen, cum verbum ἀπείπασθαι non sit exhæredare, sed abdicare, ejicere, dimittere, ut ab aliis notatum est, talem materiam relinquo, posteaquam constat ex jure civili, neque patri, neque filio licere exhæredare, nisi propter insignem aliquam improbitatem.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM NONUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber nonus dividitur in duodecim capita.

IN CAPUT I.

Primo loco declarat, quomodo conserventur amicitiæ dissimilium: quod in his proportio adæquat, et conservat amicitiam. Declarat exemplo civilis societatis, in qua sutori pro calceis commutatio extat pro dignitate, et textori, et reliquis similiter. Dicitque ejus rei gratia numum comparatum esse quasi rerum omnium mensuram communem, ut ad eum res omnes referantur, ex eoque ponderentur.

Secundo explicat, quibus modis oriantur querelæ propter retributionem. Tribus enim modis oriuntur. Primo modo, cum retri-

butio non fit per affectum internum, ut in amoribus interdum amator queritur sibi in amorem parem non esse eum, quem vehementer amet, nihil fortasse habens dignum, quod ametur. Secundo modo cum retributio non fit rerum externarum, ut sæpe amasius queritur de amatore, quod cum prius promiserit omnia, tamen nihil eorum, quæ promiserit, exsolvit omnino. Id dicit evenire solere maxime, cum ille libidinis caussa amasium colit: hic utilitatis gratia amatorem: nec utrique illa adsunt. Et affirmat hanc esse caussam, cur, cum amicitia his de caussis constituta sit, dissociatio, et distractio, atque dissolutio sequatur, quod minus existant ea, a quibus causæ profectæ erant diligendi: non enim se invicem amabant, sed quæ aderant, et suppetebant; quæ quoniam infirma sunt, nec stabilia, etiam amicitiæ sunt infirmæ nec stabiles. Itaque differunt ab ea amicitia, quam morum similitudo bonorum conglutinavit, quæ quoniam per se est, permanet, et durat, ut supra quoque expositum est. Tertio modo, cum fit quidem retributio, sed non earum rerum, quæ expetuntur, ut si unus quærit utilitatem, et alter subministret voluptatem Dicit enim Philosophus perinde esse ac si nihil fieret omnino, cum id, quod volunt, non consequuntur. Affert exemplum citharœdi cujusdam, cui is, qui promiserat, quanto melius caneret, tanto se plura daturum, mane promissam mercedem exigenti voluptatem se pro voluptate reddidisse respondit: quod sicut citharœdus verbis, et cantiunculis eum oblectasset, ita is citharœdo vicissim verbis, et pollicitationibus voluptatem attulisset: de quo argumentatur Philosophus, quod si idem uterque vellet, id esset: sed si alter voluptatem requirebat, alter lucrum, non recte, neque præclare ad societatem accidebat, ut voluptas pro voluptate daretur: nam, quibus quisque eget, ad hæc animum etiam habet attentum, eorumque gratia illa, quæ habet, daturus est.

Tertio quærit, utrius sit constituere æstimationem retributionis, ejusne, qui prius dedit, an ejus, qui prius accepit: et argumentatur, ad eum pertinere talem æstimationem, cui permisit is, qui dedit. At ei, qui accepit, permisit. Affert exemplum Protagoræ, qui cum docuisset, quod ei tandem visum esset, eum, qui didicerat, videbat æstimare, quanti esse viderentur ea, quæ sciret, tantumque auferebat. Affert quoque auctoritatem Hesiodi, scribentis,

Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος, ἄρκιος ἔστω.
Dicta viro merces ab amico, sit satis ampla.

Id est, si quis cum certam mercedem pactus fuerit nullam, spe tamen mercedis ductus alterum opera, aut re juverit, ei satis ampla merces esse debebit, quæ a viro amico, qui adjutus fuerit, dicta, atque pronuntiata sit. Nam profecto aut pacta est merces, aut non pacta. Si pacta, à pacto non est recedendum: si non pacta, standum est æstimationi ejus, qui acceperit, ut stabat Protagoras æsti-

mationi discipulorum, postea quam didicissent. Hic primus mercede docuit: quod, inquit Philostratus, vituperari nec potest, nec debet: quæ enim impendio aliquo nobis constant, gratiora sunt: et, ut inquit Hieronymus, putent gratuitæ merces.

Quarto observat quosdam multa polliceri, et nihil servare; eosque reprehensionibus, et criminationibus dignos esse; ac tales fortasse existere Sophistas.

Quinto docet in quibusdam amicitiis non fieri pactionem, et tales amicitias esse, quas virtus contraxerit; et in his faciendam esse remunerationem ex præelectione, quæ præeligit id, quod honestum est, virtutisque propria est: et similem esse rationem eorum, qui societatem habent in studiis sapientiæ, quod res tantæ dignitatis nullis pecuniis æstimatur, nullusque honor tanti momenti, et ponderis potest existere; tamen fortasse satis est, quemadmodum etiam erga deos, et parentes, quod quisque efficere possit.

Sexto agit de amicitiis ob utilitatem, vel voluptatem, ubi pactio non sit, quod cum datio non existat talis, ut remunerationis mensura sit præelectio honestatis, sed datio existat ob aliquid aliud, id est, ob pecuniæ receptionem, ea debet esse beneficii retributio, quæ et ei, qui dedit, et ei, qui accepit, pro dignitate facta esse videatur, ut neuter conqueri possit, quod vel minus acceperit, quam par erat, vel plus rediderit, quam debebat. Sed, si hoc non contingeret, ut judicare uterque possit, quid pro dignitate sit, non modo necessarium, verum etiam justum videretur, eum qui prior habet, precium statuere. Priorem habentem interpretatur Eustratius tum eum, qui dat, tum eum, qui accipit. Sed magis probat secundam interpretationem. Quantum enim iste adjutus sit, vel pro quanto voluptatem elegerit, si tantum ille vicissim consecutus fuerit, justum precium, et dignam retributionem videbitur ab hoc recepisse. Si verbi caussa, inquit Eustratius, quatuor, et viginti numos lucratus, octo ei, qui mutuos dedit, tradiderit, dignam remunerationem fecit, quippe cum et pro labore, quem suscepit, et pro sumptu, quem fecit, quod pro dignitate est, mereatur accipere. Nam si ex quatuor, et viginti numorum lucro duodecim ei, qui dedit restitueret, damno prorsus afficeretur, qui fuisset lucratus: hoc et in amica, et in discipulo, et in citharœdo fit, si pro quanto voluptatem elegerint, vel ex consuetudine, vel ex disciplina, vel ex cantu, tantum illi receperint, digna erit retributio. Addit Philosophus; quod etiam in venalibus rebus ita fieri apparet, ut scilicet, qui emit, non qui vendit, rei venalis precium statuat, ac definiat, cum venditor amplius semper requirat, quam rei dignitas postulet, emptor vero tantum det, quantum utilitatis ex ea re percipi posse existimarit. Præterea, cum dixerit Philosophus, in amicitiis, quæ non sunt propter se, et propter mores, et virtutem, sed ob utilitatem consistunt, priorem habentem, id est, qui indiget, et accepit, modum retributionis statuere debere, id recte

se habere juxta leges apud quosdam institutas confirmat, quæ vetant, contractuum voluntariorum judicia, aut actiones dari, quasi oporteat, cujus quis fidem secutus est, ei sic, ut contraxerit, dissolvere. Cui enim quis credidit, cum daret, bonum eum esse virum existimans, ac nunquam negaturum, eidem postea etiam, non secus ac si talis sit, credere debet: nam multa non tanti æstimant habentes, quanti accipere volentes: sua enim cuique, et, quæ quisque dat, magni videntur esse æstimanda. Sed quamvis magni æstiment sua singuli, quæ habent, tanta tamen retributio facienda est, quantum statuerint illi, quia acceperunt. Denique Philosophus ait non oportere fortasse eum, qui mutuatus est, et accepit, tanti æstimare beneficium acceptum, quanti tunc esse opinatur, cum abundat, sed quanti prius æstimabat, cum indigebat. Quippe, inquit Eustratius cum aliter æstimemus rem aliquam, cum eam habemus, et aliter, cum ea indigemus, habereque eam cupimus. Atque in indigentia quoque aliter, cum vehementer, et aliter cum parum quippiam cupimus.

IN CAPUT II.

PRIMO loco proponit quæstionem snb duobus articulis, quorum primus est, utrum omnia patri sint tribuenda, eique in omnibus sit obtemperandum: utrum ægrotus medico parere debeat: Utrum Imperator diligendus sit peritus belli: alter est, Amicone potius, quam viro bono opera danda sit: Eine, qui bene meritus est, gratia sit referenda potius, quam sodali donandum, sit utrique satis fieri non possit.

Secundo exponit magnam esse hujusmodi quæstionum difficultatem, quod hæc omnia subtiliter, et enucleate distinguere non facile est: multum enim, varieque differunt inter se et magnitudine, et parvitate, et honestate, et necessitate.

Tertio, ut solvat quæstionem, ponit duas conclusiones, quarum prima est, Non omnia uni, eidemque esse præstanda: altera est, Beneficia potius iis, a quibus acceperis, esse referenda, quam sodalibus gratificandum; quemadmodum mutuum ei, cui debetur reddendum potius, quam sodali donandum.

Quarto secundam conclusionem exponit; cum duabus exceptionibus, quarum prima est, quod quandoque non est retribuendum magis, quam dandum. Quærit enim Philosophus, utrum is, qui a prædonibus redemptus sit, eum, qui redemerit, captum vicissim redimere debeat, quisquis sit, aut non capto illi quidem, veruntamen repetenti, quod impenderit; reddere, an patrem redimere. Et tradit eum potius patrem, quam vel se ipsum redimere debere, et universe quidem id, quod debetur, reddendum esse: sed si donatio vel honesto, vel necessitate vincat, ad hæc oportere esse propensio-

res. Altera exceptio est, quod quandoque ne æquum quidem est eum, qui alterum beneficio provocarit, parem gratiam referre, cum ille sciens hunc esse virum bonum, beneficium in eum contulerit: illi autem gratia referatur; quem hic improbum esse existimat. Nam inquit Philosophus, ne ei quidem, qui mutuum dederit, interdum mutuum vicissim dandum est: quod ille existimans se suum recuperaturum, mutuum dedit viro bono: hic autem ab improbo se se recuperaturum esse non sperat. Addit Philosophus quod si ita est revera, non est par dignitas: si non est ita, sed putant, nunquam absurdum cuiquam facere videbuntur. Et affert caussam utriusque exceptionis, quod res hujusmodi nihil habent determinatum: quemadmodum enim sæpe dixit, ut lib. 1. cap. 2. et lib. 2. cap. 2. omnis, quæ in perturbationibus, et actionibus explicandis, versatur oratio, nihilo magis certa, ac definità est, quam ea, in quibus versatur.

Quinto exponit primam conclusionem, quod non eadem omnibus officia tribuenda sunt, et ne patri quidem omnia. Id probat a simili, quod ne Jovi quidem fiunt sacra omnia. Et præcipit, quoniam alia parentibus, alia fratribus, alia sodalibus, alia beneficis tribuenda sunt, suum cuique, àc proprium: quodque deceat, tribuendum esse. Id probat ex facto ipso secundum hominum differentias, et ex eo, quod fieri consuevit in cognatis, in parentibus, in senibus, in sodalibus et fratribus; quod ad nuptias cognatos vocant. Nam cum hi genus commune habeant, ipsis debent esse quoque, quæ in hoc versantur, actiones communes. Atque ob eandem caussam existimant cognatos maxime funeribus, et parentalibus interesse oportere. Quod videntur filii parentibus maxime res ad victum necessarias suppeditare debere, tanquam debitores: pulchriusque est iis, per quos sumus, quam nobis ipsis in iis rebus opitulari. Præterea parentibus honos, ut diis immortalibus esthabendus: sed non omnis parentibus. Nam nec patri idem, qui matri debetur. Neque viro sapiente, aut imperatore dignus honos, sed paternus: itemque matri maternus. Quod omni ætati grandiori pro ætate honos tribuendus est, ut ei assurgamus, ut de sede, et accubatione honoratiore decedamus, et cetera talia præstemus. Quod sodalibus, et fratribus inter ipsos orationis libertas, omniumque rerum communitas dari debet. Concludit: ut cognatis, tribulibus, civibus, ceterisque omnibus suum cuique jus, suumque honorem, tribuamus, dandam operam esse, conferendaque esse inter se, et perpendenda, quæ cuique insunt ex necessitudine, et virtute, vel usu, Atque observat, de iis quidem, qui ejusdem generis, et sanguinis sunt, facilius judicari posse: de iis autem, quorum nulla communio sanguinis est, difficilius: non tamen idcirco desistendum esse, sed inter se, quoad ejus fieri possit, distinguendos, ac discernendos esse. Quod attinet ad obedientiam præstandam fuerunt tres veterum sententiæ. Una, omnibus, quæ

pater imperat, parendum: altera, In quibusdam parendum, quibusdam non obsequendum; tertia, Nihil necessum esse patri obsequi, et parere. Ratio hujus tertiæ sententiæ est, quod aut recte imperat pater, aut perperam. Si recte imperat, non quia imperat, parendum, sed quoniam id fieri jus est, faciendum est. Si perperam, nequaquam scil. faciendum quod fieri non oportet. Numquam est igitur patri parendum, quæ imperat. Contra hanc tertiam sententiam respondetur, omnia, quæ in rebus humanis fiunt, aut honesta esse, aut turpia, aut indifferentia, et media, ut in militiam ire, rus colere, honores capessere, caussas defendere, uxorem ducere, et alia similia, in quibus parendum est patri, tanquam prudentiori. Prima sententia est reprobanda. Quid enim si proditorem patriæ, si matris necem, si alia quædam imperarit turpia, aut impia? Secunda vero sententia optima, atque tutissima visa est. De quibus sententiis legendus est Gellius lib. 2. cap. 7. De medico vero, et Imperatore patet, quid sentiendum, nisi suspecti habeantur de improbitate.

IN CAPUT III.

Primo loco ponit quæstionem de amicitiis dimittendis, utrum altero amicorum discedente a statu contractæ amicitiæ, debeat amicitia alterius remanere.

Secundo solvit quæstionem, quod si sit amicitia ob utilitatem, vel jucunditatem, non est absurdum, ut dissolvatur deficiente utilitate, vel jucunditate. Et ostendit, quomodo oriatur accusatio: quod querela orietur, si quis utilitatem, et sauvitatem quærens amet, seque in amicitia virtutem simulet secutum. Nam, ut supra quoque dictum est, multa amicorum dissidia fiunt, cum sunt amici non æque, ac putarent. Addit duo, quod cum quispiam falsus est opinione, quoniam alterum putaret virtute ductum ipsum amare, cum tamen nihil tale ille ageret, se ipse accusare debet. Alterum est, quod si ab illius simulatione falsus est, par est accusari eum, qui fraude egerit, vel eo etiam magis, quam eos, qui numos adulterant, quo in re præstantiore calliditas exercetur.

Tertio ad solvendam eandem quæstionem illud affert, quod si sit amicitia honesta, fieri non potest, ut remaneat, facta morum mutatione. Siquidem non sunt amore digna omnia, sed sola, quæ proba sunt. Et improbus diligendus est nullus, neque æquum sit. Non enim quisquam debet vel amare improbos, vel par esse, ac similis improborum, quando pares cum paribus instituunt amicitiam, ut supra declaratum est.

Quarto disputat, utrum amicitia confestim sit dissolvenda et affert distinctionem, quod improborum hominum alii sanari possunt, alii non possunt. Et illis adjumentum quoddam afferendum est ad mores, et eo magis ad mores, quam ad opes, quo id melius est,

et amicitiæ magis proprium. Hi vero confestim sunt deserendi: qui enim a talibus se sejunxerit, nihil absurdi facere videatur.

Quinto disputat, utrum altero amicorum mutato in melius altero non mutato, dissolvenda sit amicitia; et tradit fieri non posse, ut remaneat amicitia. Dicitque id perspicuum esse maxime in magna distantia, ut in iis amicitiis, quæ ab ineunte ætate contractæ sunt: quod si unus in puerili animo, et sententia permaneat, alter vero vir sit optimus, fieri non potest, ut inter se diligant, cum iisdem rebus nec moveantur, nec offendantur: neque enim paria in se mutuo conferent officia, sine quibus amici esse nullo modo possunt, quandoquidem vita, victusque communis non potest inter eos intercedere.

Sexto disputat, utrum amicus ad amicum relictum se habere debeat, ut ad extraneum; et affert distinctionem, quod aut facta est dissolutio propter singularem improbitatem, et tunc decet erga amicum relictum nihilo alieniore animo esse, quam si nunquam amicitia intercessisset, aut non est facta propter insignem improbitatem, et tunc aliquid valere debet prioris consuetudinis recordatio. Ut enim amicis potius gratificari putamus oportere, quam exteris: sic veteri amicitiæ aliquid tribuendum videtur.

IN CAPUT IV.

Primo loco tradit amicorum officia, et ea, quibus amicitiæ termini, et fines constituti sunt, videri profecto esse ab iis, quæ sibi quenque præstare conspicimus, cum amicus sit alter ipse, et, quæ sibi quisque præstat, eadem præstare debere amico videatur.

Secundo observat quatuor proprietates amicorum, beneficentiam, benevolentiam, convictum, concordiam, unde colligit, quatuor definitiones amici quarum prima est a beneficentia, ut amicus sit, qui vult, et agit ea, quæ bona sunt vel quæ videntur bona, illius caussa. Altera a benevolentia, ut sit is, qui amicum vult esse, et vivere ipsius caussa, quemadmodum matres erga filios affectæ sunt, et amici ii, inter quos aliqua offensiuncula orta est. Licet enim, inquit Eustratius, neque inter se versentur, neque convictu mutuo ob dissensionem, et offensionem obortam utantur: volunt tamen etiam ipsi sibi mutuo bona, optantque sibi mutuo, ut vivant, beneque ac feliciter vitam traducant: hæc namque vera amicitia est: suntque hi veri amici, qui etiamsi non versentur simul, non desinunt tamen bona amicis, non sua, sed illorum caussa optare, et velle. Tertia a convictu, ut sit is, qui una ætatem agit, eandemque vitæ degendæ rationem instituit, et eadem studia sequitur. Quarta a concordia, ut sit is, qui et rebus adversis amici dolet, et gaudet secundis. Quod in matribus contingit maxime.

Tertio videtur argumentari, quod, ut homo se habet ad se ipsum, ita se habet ad amicum. At se habet ad se ipsum quatuor modis,

Etenim unumquodque eorum quatuor, quæ modo notata sunt, in viro bono inest erga se ipsum: in ceteris autem, quatenus sese tales esse existimant. Consentaneum est enim, virtutem, et virum bonum unicuique rei esse mensuram, quemadmodum supra quoque dictum est. Ac primum quidem unusquisque bonus sibi maxime bene facit, et vult sibi ipsi bona, et quæ videntur, et agit: boni enim est laborare in bono, et sui ipsius caussa, siquidem mentis caussa, quæ unusquisque esse videtur. Deinde unusquisque vivere vult se ipsum, et servari, et maxime id, quo sapit: bonum enim probo est, ut sit; et unusquisque sibi ipsi vult bona. Factus autem alius nemo eligit omnia habere illud, quod factum est, id est, ut explicant viri docti, si quis in lapidem, aut asinum vertatur, nolit se asinum jam factum, aut lapidem bonis omnibus humanis abundare, *sed iis duntaxat*, quæ asini, aut lapidis naturæ conveniant. Habet et Deus verum, atque undique perfectum bonum, idque bonum naturæ divinæ convenit maxime: non conveniret autem, si Deus unum, et idem non maneret, ut manet, quicquid sit Deus. Non immerito autem id, quod in nobis intelligit, unusquisque; nostrum esse videatur, aut maxime. Præterea unusquisque secum ipse vult vivere: id enim libenter facit: nam et rerum actarum memoria ipsi est jucunda: et spes futurarum bona, talisque est etiam jucunda; et rerum plurimarum perceptione, et cognitione mens ejus abundat. Denique unusquisque suis secum rebus dolet et gaudet. Nam omni ex parte idem ei, molestum est, idemque jucundum: neque alias aliud, cum fere nihil agat, cujus eum possit pœnitere.

Quarto concludit, quia hæc omnia veri boni *in seipsum* pietatis officia sunt, in amicum autem non alio animo est, quam *in se ipsum* (est enim amicus tanquam alter idem) hinc fit, ut in eorum aliquo videatur amicitia consistere, et in quibus eadem illa insunt, ii amici nominentur.

Quinto attingit quæstionem, utrum hominis ad se ipsum possit esse amicitia? et, tametsi affirmat talem quæstionem in præsentia omittendam esse: tamen dicit, primum hac ratione cuique erga se ipsum amicitiam esse videri, qua unusquisque nostrum duo sumus, aut plura duo appellans, ut ait Eustratius, rationis participem animi nostri partem, id quod proprie sumus, et partem rationis expertem. Quod si in tria distribuas, rationem, iracundiam, cupiditatem, non quatenus duo, sed quatenus plura erunt, amicitia homini erga se ipsum esse dicetur. Deinde quia amicitia nimia, et immoderata ei amicitiæ, quæ cuique secum est, similis esse dici solet.

Sexto ostendit, pessimis talia non convenire; non opera beneficentiæ, quia faciunt sibi perniciosa, et non agunt ea, quæ sibi essent optima: non opera benevolentiæ, quia odio habent lucem, et vitam: non opera convictus, ut secum ipsi jucunde vivant, quia se fugiunt

ipsi, et multa, et gravia facinora recordantur, cum soli sunt, et idcirco alios, quibus cum versentur requirunt, ut scelera sua oblivione obruant: non denique opera concordiæ, quia eorum animus a se ipse prorsus dissidet, secumque discordat.

Septimo illud disputatione sua conficit, quoniam sic se habere valde miserum est, idcirco fugiendam improbitatem esse omni animi contentione, et conandum esse, ut homo sit probus: sic enim eum et erga se amice se habiturum, et aliorum amicum factum iri.

IN CAPUT V.

Primo loco ostendit benevolentiam non esse amicitiam, primum quia amicitia est inter eos, qui se mutuo cognoscunt: benevolentia vero etiam inter ignotos. Deinde, quia amicitia non est occulta: at benevolentia latet quandoque.

Secundo tradit benevolentiam non esse amationem; primum, quia amatio habet vehementem commotionem, et desiderii ardorem: benevolentia vero non habet. Deinde, quia amatio cum consuetudine est: benevolentia vero repente. Ut benevoli fieri homines solent pugilibus, et gladiatoribus, eadem que omnia, quæ illi volunt, exoptant: sed erga eos non exercent amationem, ita ut eos sua opera adjuvare, aut sublevare velint. Nam, quemadmodum dictum est, repentino quodam animi motu benevoli efficiuntur, neque admodum altas amor eorum radices agit.

Tertio docet benevolentiam esse principium amicitiæ: quod, ut se habet voluptas per aspectum pulchritudinis ad amorem, qui fit propter pulchritudinem, sic se habet benevolentia ad amicitiam: sed illa voluptas est principium amoris: ergo etiam benevolentia est principium amicitiæ. Ac per translationem quidem benevolentia dicitur otiosa amicitia: accessione vero temporis, et consuetudine adhibita, fit amicitia.

Quarto disputat, benevolentiam non esse principium amicitiæ utilis, vel jucundæ: quod ne benevolentia quidem propter utilitatem, aut jucunditatem conciliatur: is enim, qui beneficium ab altero accepit, si ob illius erga se liberalitatem ei benevolentiam præstat, jure et merito præstat: qui vero alicui res secundas exoptat, sperans se illius beneficio locupletem, et copiosum futurum, non in illum, sed in seipsum potius benevolo esse animo videtur: quemadmodum nec amicus dicendus est, si propter usum aliquem eum colat.

Quinto concludit, benevolentiam esse principium amicitiæ honestæ: quod propter virtutem, et bonitatem quandam conciliatur benevolentia, cum præ se fert aliquis aut fortitudinis, aut alicujus hujusmodi virtutis speciem; quemadmodum et in pugilibus, aut cursoribus, et aliis hujusmodi fieri solere dictum est.

IN CAPUT VI.

Primo loco tradit concordiam non esse consensum: quod consensus est etiam inter ignotos: concordia tantum inter notos.

Secundo docet concordiam non esse de quavis re, ut idem sentire de rebus cœlestibus non est concordia: nam id potest etiam esse inter eos, qui non sint amici: concordia vero pertinet ad amicitiam.

Tertio ostendit concordiam esse inter eos, qui simul habitant, res suas secum invicem communicant, et simul agunt; quemadmodum civitates in concordia esse tum dicuntur, cum de commodis, et utilitatibus unum, idemque sentiunt, et sequuntur, quodque publice placuerit, exequuntur: ita ut in gerendis rebus iis, quæ graves, ac magnæ sunt, quæque adesse possunt vel utrisque, vel omnibus, concordia consistat.

Quarto exponit concordiam fieri hoc modo, cum omnibus idem placet. Veluti civitates concordes sunt, cum placet omnibus magistratus delectu creari, aut ineundam cum Lacedæmoniis societatem, aut Pittacum civitati præesse, si etiam ipse velit; quemadmodum Mitylenæi eum volentem Reip. suæ præfecerunt: qui cum principatum decem annos tenuisset, seipsum sponte abdicavit, et dum cuperent cives ei prorogare imperium, id recusavit, ut narrat Laertius lib. 1. Cum vero se ipsum uterque vult præfici, ut apud Euripidem in Phœnissis volunt Eteocles, et Polynices, et coram matre Jocasta inter se litigant, ac Polynices quidem sese in partem imperii accipi postulat, Eteocles vero solus imperare cupit, seditionem inter se concitant. Non est enim concordes esse, duos unum, et idem sentire, quidquid illud sit: sed idem in eodem, exempli gratia, cum et populus, et viri probi optimos præesse civitati volunt. Sic enim omnes id, quod expetunt, consequuntur.

Quinto observat concordiam esse civilem amicitiam: quod versatur in iis, quæ Reip. conducunt, quæque ad usum vitæ pertinent.

Sexto præcipit bonis inter bonos concordiam esse: quod tales secum concordant: ut dictum est etiam cap. 2. et inter se conveniunt, iisdem gaudentes, et iisdem dolentes: et non mutantur, sed eorum eædem manent voluptates, neque fluunt, et refluunt instar Euripi, qui fretum est in Euboea, quod duodecim horarum spatio fluit, et refluit: Præterea volunt justa, quæ sunt bona aliena: et volunt utrisque utilia. Horum autem cupiditate affecti sunt.

Septimo disputat malos concordes esse non posse, nisi ad breve, et exiguum tempus (quemadmodum nec facile amicos esse posse) cum appetunt plus possidere in emolumentis, et superiora omnia habere; in sumptuosis autem, et muneribus publicis obeundis (assentior enim illis, qui legunt ἐν δὲ τοῖς δαπανηροῖς, καὶ ταῖς λειτουργίαις, non

ἐν δὲ τοῖς πόνοις, in laboribus) deficiunt, et vinci se facile patiuntur. At ubi si ipsi quisque eadem concupiscit, in eum, qui sibi proximus est, inquirit, eumque arcet, et prohibet. Res enim communis interit, dum eam nemo tuetur, atque conservat: unde oriuntur seditiones, dum alteri alteris necessitatem afferunt, ipsi fungi officio, et pro sua virili parte agere nolunt.

IN CAPUT VII.

PRIMO loco proponit quæstionem, utrum benefici magis ament, quam beneficio affecti: quod illi magis, quam hi videntur amare: et tamen hoc videtur præter rationem, cum illi, qui acceperunt beneficia, propter commodum, et utilitatem, quam perceperunt, deberent magis amare. et idcirco dicit Philosophus hoc dignum esse, de quo quæratur.

Secundo solvit quæstionem ex opinione aliorum, quibus hoc ita videtur, quia beneficio affecti, et beneficis debetur. Quare, quemadmodum in rebus mutuo datis debitores expetunt non esse illos, quibus debent, ne mutuum reddant, creditoribus autem cura est salus debitorum, ut suum recuperent: sic illi, qui benemeriti sunt, eos salvos volunt, in quos benefici fuerunt, quod gratiam beneficiumque sint accepturi: his vero non est curæ remuneratio. Addit Philosophus Epicharmum fortasse affirmaturum, talem orationem ad improbitatem spectare, quam tamen dicit esse humanam, et inter homines usurpari solitam: quod existunt plerique immemores beneficii, et propensiores sunt ad accipiendum, quam ad benemerendum.

Tertio observat superiorem caussam ex occasione mali, non ex natura rei sumptam esse: quod diversa ratio creditorum, et eorum, benefecerunt: siquidem in illis non inest amor, sed ipsi volunt salvos esse debitores, ut suum recipiant: at hi, qui bene meriti sunt, eos diligunt, et charos habent, apud quos beneficia collocarunt, etiamsi in præsens nihil ex iis emolumenti percipiant, nec sint in posterum percepturi.

Quarto ponit suam opinionem ex comparatione artificis, et operis: quod unusquisque artifex amat suum opus vehementius, quam ab opere suo amaretur, si ex inanimo fieret animatum. Ut in poetis maxime contingit, qui poemata supra modum amant, affectum in ea, tanquam in liberos, exercentes paternum. At benefici sunt tanquam artifices; et beneficio affecti sunt tanquam opus. Ergo illi vehementius amant, quam hi. Addit Philosophus, quod esse omnibus optabile, et amabile est. At homines sunt ipso actu, eo nimirum quod vivant, et aliquid agant. Ergo qui opus fecerunt, ipso actu quodammodo sunt. Ergo suum opus amant, quia, ut

sint, amant. Atque hoc est naturale: quod enim potestate est, id opus re ipsa, et actu exhibet, et ostendit.

Quinto argumentatur, quod honestum jucundius est, et amabilius, quam utile: At beneficium facere est honestum, accipere utile. Ergo illud est jucundius, et amabilius, quam hoc.

Sexto argumentatur, quod, si jucundum est amabile, quod jucundius est, amabilius erit: at jucundum est amabile: sequitur igitur, ut jucundius sit amabilius. Est autem præsentis rei usus, ac functio jucunda, futuræ autem spes, præteritæ vero memoria: omnium autem rerum ea jucundissima est, quæ presens est, et in usu, ac functione consistit, itemque amabilissima, et jucundior, atque amabilior, quam præterita, vel futura. At ejus, qui beneficium contulit, honestum opus præsens est, ac permanet, honestum enim diuturna res est, ejus vero, qui beneficium accepit, utilitas celeriter evanescit. Ergo is, qui contulit, magis amat, quam is, qui accepit.

Addit Philosophus, quod rerum honestarum memoria jucunda est, utilium autem non admodum, aut certe minus: contra vero se res habere videtur in spe, seu exspectatione, ut utilium jucundior, honestarum minus jucunda sit expectatio. Declarat Eustratius, quod beneficus utilia egit, ex quibus honesta consecuta sunt, quæ etiam permanent: honestarum rerum, quæ evenerunt et finis recordatur, qui affecit, propterea quod videt ea, quæ servantur, et permanent: qui affectus est, non ea, sed utilia tantum memoria tenet. Atque ita fit, ut natura magis amet ille, qui affecit beneficio, minus, qui est affectus.

Septimo disputat, quod amatio est *similis* actioni, et amari perpessioni. Ergo eos, qui in actione *sunt superiores, et amare, et ea*, quæ amicitiæ propria sunt, comitantur, et quod ea, quæ labore parta sunt, chariora sunt omnibus, ut etiam pecuniæ iis chariores sunt, qui quæsierunt, quam qui acceperunt. At accipere quidem beneficium minime laboriosum videtur esse, conferre autem difficile, atque operosum. Addit ob hanc caussam, et matres liberorum amantiores patribus esse: quod laboriosior partus est, et sciunt certius suos esse. De amore autem parentum dictum est lib. 8. cap. 12. Atque hoc dicit Philosophus accommodari posse: quod sicut matres erga filios sunt affectæ, ita benefici erga beneficio affectos, quod illi majorem laborem susceperunt in faciendo beneficio, quam hi in accipiendo, ut ob id magis ament: et, quemadmodum matres magis amant filios, quam patres, quia suos esse filios magis, quam patres cognoscunt, sic beneficus magis scit id, quod dedit suum esse, quam qui accepit, qui quidem existimare posset id, quod ipse accepit, non esse ejus, qui contulit, sed ab alio aliquo illum accepisse, quo indigentibus subministraret.

IN CAPUT VIII.

Primo loco disputat, An se quisque maxime amare debeat: quoniam primum videtur dicendum, id fieri non oportere: id enim, quod est turpe, non est faciendum: at amare seipsum est turpe: solent enim vulgo objurgari, qui sui sunt amantissimi, et quasi ea res cum turpitudine, ac dedecore conjuncta sit, φίλαυτοι, id est, sui amantes appellantur. Videturque illud interesse inter hominem improbum, et probum, quod improbus omnia agit caussa sui, eoque magis, quo vitiosior est. Itaque eum criminantur, et accusant, quod nihil agat a suis rationibus, et commodis alienum. Probus autem omnia propter honestum agit, et quo melior est, eo magis propter honestum, et amici caussa, suumque commodum negligit, ac prætermittit. Contra vero id facere quisque debet, ex quo profluit omnis amicitia, sed ex amore sui oritur omnis amicitia, ut probatum est cap. 4. et ut probatur quoque hoc in loco illis proverbiis; Unus animus: Amicorum omnia communia: Æqualitas amicitia: Genu crure propius; quæ omnia in unoquoque erga seipsum in sunt maxime. Sibi enim quisque maxime amicus est. Quo fit, ut sibi sit quisque maxime amandus.

Secundo, cum confiteatur utramque superiorum disputationum verisimilem esse, dicit eas distinguendas esse, quatenus, et qua ex parte utraque vera sit; et declarat, qui reprehendantur tanquam sui amatores, et qui non reprehendantur: quod amator sui uno modo sumitur ex parte appetitus: secundo ex parte rationis. Primo modo vituperatur: secundo non vituperatur, nec appellatur sui amator in malam partem.

Tertio ostendit, quomodo oporteat esse amatorem sui, atque hac de re novem affert documenta; quorum primum est, quod homo præcipue videtur esse id, quod est præcipuum in homine: nam, quemadmodum pars præcipua civitatis, atque optima, etiam videtur esse civitas: idemque de quovis alio conventu sentiendum est: sic et hominis pars ea, quæ dominari debet, homo est. Est igitur ille sui amantissimus, qui hanc amat, et qui huic gratificatur. Alterum documentum est, quod mens est præcipua pars in homine: nam id, quo homo dicitur continens, et incontinens, est præcipuum in homine. Sed mente homo dicitur continens, et incontinens, quatenus mens in illo superior, ac potentior est in hoc inferior atque imbecillior. Ergo mens est præcipua in homine. Præterea, id, quo homines videntur maxime agere sua sponte, est præcipuum in hominibus. Sed mente homines videntur maxime sua sponte agere. Ergo mens est præcipua in hominibus. Tertium est, quod unusquisque mens sua est maxime, atque hæc optimo cuique est charissima. Quartum est, quod maxime se ipsum amat, qui

mentem suam amat; distinguiturque amator mentis ab amatore appetitus, qui differunt specie, et eodem modo differunt, quo vita honesta, et turpis et alter propositum habet honestum, alter id, quod utilitatis speciem habet. Quintum est, quod virtute præditus est, maxime amator sui, et omnibus probatur, ab omnibusque collaudatur, quippe præclaris, atque honestis actionibus egregie præter ceteros studet. Sextum est, quod is, qui se ipsum amando prodest sibi, et aliis, maxime amator sui esse debet. At virtute præditus se ipsum amando prodest sibi, et aliis. Ergo maxime amator sui esse debet. Septimum est, qui se ipsum amando nocet sibi, et aliis, non debet esset amator sui. At improbus se ipsum amando nocet sibi, et aliis. Ergo non debet esse amator sui; quippe qui vitiosis animi perturbationibus obtemperet. Octavum est, quod improbi hominis actiones ab iis, quæ sunt agenda, discrepant: vir autem bonus, quæ sunt agenda, ea et agit. Etenim mens omnis id sequitur, ac sumit, quod sibi est optimum. At vir bonus imperio mentis paret. Nonum est, verum esse, quod dicitur, virum bonum multa et amicorum, et patriæ caussa agere, etiamsi mors ei sit oppetenda: quod et pecuniæ, et honorum, et omnium eorum bonorum, de quibus homines inter se decertare solent, jacturam faciet, ut sibi ipsi honesti possessionem comparet, ac vendicet; cum malit paulisper magna voluptate potiri, quam diu parva, et unum honeste vivere, quam multos temere, et ex arbitrio, nutuque fortunæ, unamque actionem magnam, et honestam multis, et parvis anteponat. Addit Philosophus hoc iis, qui vel pro amicis, vel pro patria excedunt e vita, fortasse contingere. Magnam igitur eos sibi honestatem sumere, atque eligere. Quin etiam tales projecturos esse, ac profusuros pecunias, ut amici ampliores consequantur: quod amico pecunia, et viro probo honestum quæritur: majusque bonum hic sibi ipsi tribuit. Itidemque de honoribus et imperiis, seu magistratibus sentiendum esse: quod hæc omnia amico concedet, cum hoc ei et honestum, et laudabile sit. Jure igitur virum bonum, et virtute præditum haberi eum, qui rebus omnibus honestum anteponat. Accidere autem posse, ut actiones rerum amico tradat, et concedat; sitque ei honestius amico rerum agendarum auctorem, caussamque fuisse, quam ipsum agere. In omnibus igitur rebus laudabilibus videri virum virtute præstantem sibi plus honesti tribuere.

Quarto disputatione conficit, quandoque oportere sui ipsius amantem esse, quandoque non oportere, ut superius est declaratum.

IN CAPUT IX.

Primo loco ait quæri solere, utrum felix indigeat amicis indi-

gentia morali, et disputat eum non indigere: quod quibus insunt omnia bona, ii non indigent amicis. At felicibus insunt omnia bona. Ergo felices non indigent amicis. Amicus enim, cum sit alter idem, amico suppeditare solet, quae ille per se consequi non possit. Sed, cum aliquis omnia per se consequi possit, ut felix; non indiget amicis. Unde est illud Euripidis in Electra,

> Ἐν τοῖς κακοῖς χρὴ τοῖς φίλοισιν ὠφελεῖν :
> Ὅταν δὲ ὁ δαίμων εὖ διδῷ, τί χρὴ φίλων ;
> In malis opus est amicos adjuvare :
> Quando autem Deus favet, quid opus est amicis?

Secundo disputat in contrariam partem felicem indigere amicis, et quatuor utitur argumentis: quorum primum est, quod bona omnia tam externa, quam interna tribuuntur felici. Ergo etiam amici, quod omnium bonorum externorum videtur esse maximum. Alterum est, quod amici est bene mereri de altero potius, quam beneficium accipere; et viri boni, ac virtutis proprium est beneficium conferre in alterum; et pulchrius est de amicis, quam de alienis bene mereri. Ergo felix, qui est vir bonus, indiget amicis, qui beneficium a se sint accepturi. Tertium est, quod in omni conditione vitæ est opus amicis, cum et ei, cui adversatur fortuna, opus sit aliquibus, qui ei benigne faciant, et ii, quorum sunt res secundæ, nonnullos in quos beneficium conferant, desiderent. Ergo etiam felix, qui versatur in rebus prosperis, et prospera utitur conditione, opus habet amicis. Quartum est, quod absurdum fortasse est felicem oportere vivere solitarium, cum hac conditione bonis omnibus abundare velit nemo, ut solus ætatem agat: homo enim civile animal est, et ad societatem vitæ aptum natura. Ergo felix debet habere amicos, quibuscum vivat, cum habet ea, quæ natura bona sunt, et perspicuum sit præstare cum amicis, et viris bonis, quam cum alienis, et forte fortuna oblatis hominibus totum diem consumere.

Tertio, ut dubitationem incipiat eximere, tradit felicem non indigere amicis utilibus: quod omnium ei bonorum suppetit copia. Quare si habet omnia bona interna et externa, estque sibi sufficiens, profecto ne amicis quidem indiget, qui afferant utilitatem.

Quarto ostendit ne amicis quidem afferentibus voluptatem indigere felicem: quia, cum ejus vita sit suavis, et jucunda, voluptatem adventitiam non requirit; atque, si habet ex se voluptates, et satisfacit sibi voluptatibus internis, non desiderat amicos, qui afferant voluptates externas.

Quinto significat felicem indigere amicis honestis, et probis, quamvis non indigeat amicis utilibus, et jucundis.

Sexto ponit primam rationem, ut probet felicem indigere amicis probis: quod, cum felicitas in actione quadam consistat; actioque oriatur, ac gignatur, neque ut possessio quaedam subsit, aut suppe-

tat; et boni viri per se, et propter se bona sit, et jucunda actio, ut probatum est libro primo; atque id, quod cujusque proprium est, numeretur in jucundis: alterum facilius, quam nos ipsos, et illius actiones, quam nostras cernere possumus. Itaque si virorum bonorum actiones, eorundemque amicorum bonis sunt suaves, et jucundæ, cum habeant ea utrique, quæ sunt jucunda natura, sequitur, ut talibus amicis indigeat felix, quandoquidem bonas, et honestas actiones et proprias intueri exoptat; talesque sunt viri boni, qui idem sit amicus, actiones.

Septimo ponit alteram rationem; quod, quem jucunde vivere oportet, is indiget amicis probis. At felicem jucunde vivere oportet. Ergo felix indiget amicis probis, quibuscum vivat, a solitudine alienus: homini enim solitariam vitam agenti molesta, et acerba vita est, eique, qui solus vivat, assidue munere fungi non facile est: at cum aliis, et erga alios facilius. Quamobrem ea muneris functio erit magis assidua, minusque interrupta, quæ per se jucunda sit. idque in viro felici inesse oportet, quoniam vir bonus, virtuteque præditus, quatenus bonus est, actionibus virtuti consentaneis delectatur, offenditurque contrariis: quemadmodum Musicus ex modulatis cantibus voluptatem percipit, malos autem, et discordes graviter, et moleste fert.

Octavo ponit tertiam rationem, quod, quem oportet exercere virtutes, is indiget amicis probis. At felicem oportet exercere virtutes. Ergo felix indiget amicis probis, ex quorum consuetudine, et convictu exercitatio quædam virtutis capi potest, ut probatur auctoritate Theognidis, cujus versus tanquam noti omnibus ab Aristotele omissi tales sunt,

Εσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι: ἢν δὲ κακοῖσι
Συμμιχθῇς ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον.
Virtutem ex justis disces, verumque laborem:
Improbus inficiet teque, animumque tuum.

Nono disputat, utrum felix indigeat amicis indigentia naturali, et in tali quæstione ponit tres conclusiones; quarum prima est, quod esse, et vivere homini probo est per se bonum, et jucundum: quia omne, quod est suapte natura bonum, est homini probo per se bonum, et jucundum. Secunda conclusio est, quod sentire se sentire, et intelligere se intelligere bonum est, et jucundum felici; quod est sentire et intelligere se esse, et vivere. Tertia est, quod bonum est probo viro amicum suum esse, et vivere, et est jucundum percipere ipsum amicum esse, et vivere: quia sicut se habet felix, et probus ad se ipsum, ita se habet ad amicum: est enim amicus alter idem. Ergo, ut expetit statum suum, sic expetit statum amici. Qui status positus est in vita, victuque communi, sermonumque, ac consiliorum omnium societate, et communione, non, ut pecudum, in

pastu, ciboque communi. Illudque conficitur, amicum in rebus optabilibus esse habendum, atque iis, quas felix debet expetere.

IN CAPUT X.

Primo loco proponit quæstionem, utrum parandi sint amici multi, an eadem sit ratio amicitiæ, atque hospitalitatis, ut, quemadmodum ab Hesiodo dictum est de hospitalitate;

> Μήτε πολύξεινος, μήτ' ἄξεινος.
> Multorum non dicaris: neque nullius hospes.

Sic et in amicitia convenienter dicatur, Neque inopem ab amicis esse, neque ingenti multitudine amicorum abundare oportere.

Secundo ostendit, in amicitia utili non esse parandos amicos multos: primum quod multis vicissim operam dare difficile, et laboriosum est: deinde quia huic rei agendæ nobis satis non sunt nostræ facultates. Quare plures, quam qui ad suam cujusque rem familiarem satis sint, supervacanei sunt, honesteque vivendi rationem impediunt.

Tertio tradit, ne in amicitia quidem jucunda multos amicos parandos esse: quod pauci satis sunt, quemadmodum in cibis condimentum.

Quarto docet in amicitia honesta ut civitatis, sic et amicorum multitudinis aliquem modum esse: quod neque ex decem hominibus constat civitas, quamvis scribat Bartolus in l. Prætor. ff. de vi bonorum raptorum, decem homines facere populum, duos congregationem, tres collegium, quindecim turbam, quinque poroos, vel decem oves gregem: neque ex centum hominum millibus jam civitas est. In civitate enim nec numerus hominum debet esse perexiguus propter defectum rerum necessariarum, et difficultatem hostibus resistendi: nec plus nimio magnus propter difficilem regendi, et nutriendi rationem, ac morum diversitatem. Ac certus quidem civium numerus non est fortasse aliquis unus: sed quisquis inter duos aliquos definitos interjectus est, is numerus civium certus est. Eodem modo etiam amicorum certus aliquis est, ac definitus numerus: de quo Philosophus quinque observat; quorum primum est, plurimos fortasse esse intelligendos, quibuscum consuetudine victus, et vitæ quis conjungi possit: hoc enim amicitiæ videri maxime proprium esse. Itaque melius fore, ut plures parentur amici, si id fieri possit: sed fieri certe non posse, ut quis cum multis vivat, eisque omnibus sese dedat, atque impertiat. Alterum est, in multis difficile esse, ut omnes inter se usu, et consuetudine vitæ conjuncti sint. Tertium est, illud quoque magni negotii esse communi cum multis lætitia, doloreque affici, ad cujusque affectum accommodare: Probabile enim esse uno tempore accidere posse, ut

cum altero lætetur, doleat cum altero. Quartum est fortasse commodius, ac tutius fore, cum quamplurimis amicis usu conjungi nolle, sed tot quærere quot ad vitæ societatem satis futuri sunt: neque enim videri fieri posse, ut quis multis valde sit amicus. Quapropter ne plurium quidem amore captum esse quemquam posse: nimium enim quoddam amicitiæ esse velle: et hoc cum uno duntaxat locum habere posse, et vehementer, igitur inter paucos. Declarat Eustratius; Nam quemadmodum multarum mulierum amore capi quisquam non potest; amor enim venereus exuperantia quædam amicitiæ est, et nimium quoddam: ita neque fit, ut multos vehementer diligere possimus. Quid enim, inquit. Id autem erga unum est, de amore venereo intelligitur. Et vehementer igitur amare, et diligere amicum erga paucos erit. *Perionius interpretatur*; Amor enim est excellens quædam, præstans amicitia, qua unus cum uno tantum conjungitur. Quare si qua sit magna, *et excellens* amicitia, ea uni cum paucis intercedat, necesse est. Alii; Nimium enim quoddam amicitia requirere videtur. Quintum est, id rerum usu, et re ipsa comprobari: quod in eam amicitiam, qua sodales inter se conjuncti sunt, non recipiuntur multi.

Sexto distinguit civilem, et communem amicitiam a vera amicitia: quod, cum vera amicitia sit inter paucos, tamen qui multitudine amicorum delectantur, et cum omnibus familiariter, comiterque versantur ac loquuntur, amici quidem proprie nemini videntur esse, sed civili more sunt amici, quos et blandos, seu placendi cupidos appellant. Itaque civili quidem more fieri potest, ut quis sit multis amicus, etiamsi non sit blandus, sed revera vir bonus, ac modestus: amicitia autem, quam virtus *contrahit*, et *conciliat*, cum multis intercedere non potest. Satis autem est vel paucos reperire tales.

IN CAPUT XI.

Primo loco quærit, utra in fortuna magis amici desiderandi sint, in secundane, an in adversa: quoniam in utroque tempore solent requiri; cum et ii, quibus adversatur fortuna alterius egeant auxilio; et ii, qui fruuntur secunda, convictores atque aliquos, de quibus bene mereantur, desiderent; volunt enim de aliquibus bene mereri.

Secundo ait, in rebus adversis amicos utiles magis necessarios esse.

Tertio observat, in rebus prosperis magis necessarios esse amicos honestos: quod viros bonos quærunt, quibus benigne facere, et quibuscum ætatem agere optabilius est.

Quarto tradit esse ipsam amicorum præsentiam tum in secunda, tum in adversa fortuna suavem et jucundam.

Quinto docet, quomodo præsentia amicorum sit jucunda in rebus adversis: quod levantur dolore ii, qui dolent, amicis æquam doloris partem ferentibus. Addunt quidam alteram caussam, quod amicis narrando suas calamitates eventilant quodammodo cordis fuligines: . et experientia docet eos, qui cum maximo ejulatu, et lacrymis lugent, minus dolore confici, quam qui lacrymas supprimunt, et suum cor edunt, ut ille inquit. Ubi dicit Philosophus dubitare posse aliquem, utrum veluti oneris partem subeant amici, an minime illud quidem fiat, sed eorum præsentia, quæ jucunda sit, communicatique doloris cogitatio dolorem efficiat leviorem. Et, quamvis sibi ait omittendam esse talem quæstionem, tamen affirmat id, quod modo notatum est, usu venire, ut doloris quasi oneris socii sint amici, et eorum jucunda præsentia, sensusque communis doloris minorem faciat ægritudinem.

Sexto declarat, quomodo amicorum præsentia in rebus adversis sit mista, partim jucunda, partim molesta: quod, primum amicorum conspectus, præsertim calamitoso, jucundus est, magnoque ad sedandum, ac tollendum dolorem adjumento, cum insit in amico vis quædam consolandi, tum aspectu, tum sermone, si sit commodus, et urbanus; ejus enim, cui amicus est, mores perspectos habet, et cognitos; quibusque rebus ille delectetur, et offendatur, tenet.

Deinde e converso, amicum suum sentire molestia ex suis rebus adversis affici, grave, ac molestum est, cum metuat quisque, ne doloris caussam præbeat amicis. Nam alia est ratio virorum fortium, magnoque animo præditorum, et muliercularum, ac hominibus mulierculis similium: quod viri fortes, animoque virili natura cavent, ne secum una doleant amici: ac nisi sit nimia eorum indolentia, non possunt æquo animo ferre, si qua illos ægritudine urgeri videant; omninoque eos respuunt, qui socios se præbent lamentorum. Mulierculæ autem, virique muliebri animo præditi, hominibus secum una gementibus delectantur, eosque ut amicos, et sui doloris participes, ac socios diligunt. Omnibus tamen in rebus melior est imitandus.

Septimo aperit, quomodo præsentia amicorum sit jucunda in rebus prosperis: quæ cum habet vitæ traducendæ consuetudinem suavem, et jucundam, tum incredibilem affert amico voluptatem, cogitanti eos suis bonis lætari.

Octavo agit de amicis ad se vocandis, ac dicit tria; quorum primum est, quod videri possunt amici ad res secundas cupide, studioseque vocandi, cum de aliis libenter bene mereri præclarum sit. Alterum est, quod ad res dubias, et adversas amici sunt vocandi dubitanter, et timide, cum quam parcissime mala sint amicis impertienda, unde apud Euripidem Orestes erga Pyladem ait, Ἅλις ἐγὼ δυστυχῶν, Satis est miserum esse me. Tertium est, quod tunc

maxime vocandi sunt amici, cum levi suscepta molestia profuturi sunt plurimum.

Nono de iis, qui sponte accedunt ad amicos, notat tria, quorum primum est, quod ad eos, quos aversa, et iniqua fortuna premit, cupide, et ultro eundum est, nec expectandum, dum voceris, cum amis benigne facere, amici sit, maxime vero in necessariis, ac difficilibus eorum temporibus, et iis, qui non postularunt: utrisque enim et honestius, et jucundius est. Alterum est, quod ad res secundas, ut quidem in rebus agendis adjutor sis, alacriter, et cursim eundum est: cum ad hos amici sunt utiles, ac necessarii: ut vero beneficium accipias, gradatim ac pedetentim: cum honestum non sit, percipiendæ ab altero utilitatis cupidum esse. Tertium est, quod vitanda est fortasse acerbitatis opinio in eo rejiciendo, quod ab amico defertur, cum id interdum usu veniat. Hunc locum, cujus sententiam nec Divus Thomas, nec Perionius, nec alii multi sunt assecuti, ita quidam interpretantur, quod quemadmodum non minus cupide ex amicitia in amicorum rebus secundis utilitatem quærere debemus: sic, si amicus benigne nobis facere velit, emolumentumque aliquod, ac beneficium deferat, non debemus ita præcise, ac præfracte rejicere illius liberalitatem, ut insuaves, atque acerbi videri merito possimus. Concludit Philosophus, privilegium amicorum in omnibus rebus esse optabilem.

IN CAPUT XII.

Primo loco de convictu, quod supra in cap. 4. est quartum amicitiæ attributum, quærit, utrum sit eadem ratio amantium, et amicorum; ut, quemadmodum amantibus rei adamatæ aspectu frui amabilissimum est, atque hunc sensum ceteris anteponunt; quasi ex eo potissimum amor, et constet, et oriatur: sic et amicis vitæ societas optabilissima sit.

Secundo solvit quæstionem, affirmans eandem esse rationem, et afferens tria argumenta: quorum primum est, quod illud ipsum, quod pertinet maxime ad societatem, et communitatem, est maxime expetendum in amicitia, cum societas, et communitas quædam sit amicitia. At convictus pertinet maxime ad societatem, et communitatem. Ergo convictus est maxime expetendus in amicitia. Alterum est, quod ut quisque est animatus in se ipsum, sic et in amicum. At quisque est animatus in se ipsum, ut sentiat se esse; quod optabile est. Ergo etiam similiter in amicum, ut sentiat eum esse. Talis autem sensus functio, societate vitæ continetur. Ergo hanc non immerito expetunt. Tertium est, quod id, in quo finem ponunt amici, est maxime expetendum. At in convictu finem ponunt amici. quod probat Philosophus, quod alii com-

potant, alii tesseris colludunt, alii una exercentur, et venantur, aut una philosophantur denique; in hoc quisque studio totos dies consumentes, quod maxime omnium vitæ studiorum adamarunt. Cum enim una cum amicis vivere velint, hæc faciunt, hæcque inter se communicant, quibus se arbitrantur communi vitæ societate inter se copulari.

Tertio observat amicitiam malorum vitiosam esse, cum rerum malarum habeant inter se commercium, atque instabiles sint: et quotidie fieri deteriorem, cum similes, ac pares in vitiis facile corrumpantur.

Quarto docet, amicitiam bonorum bonam esse; quotidianisque sermonibus et compressu amplificari; et videri judices fieri meliores ex eo, quod suo quisque munere fungatur, alterque alterum corrigat, cum ea fingat, exprimatque alter ab altero, quæ probat. Unde illud Theognidis, Ἐσθλῶν γὰρ ἄπ' ἐσθλά. A probis proba, seu virtutem a justis disces, &c. Atque hactenus de amicitia.

ANTONII RICCOBONI

IN LIBRUM DECIMUM

ETHICORUM ARISTOTELIS COMMENTARIUS.

Liber decimus Ethicorum dividitur in duas partes, alteram de voluptate felicitatem consequente: alteram de duplici felicitate, una contemplandi, altera agendi. Ac prior quidem pars prioribus quinque capitibus continetur: posterior vero quatuor posterioribus.

IN CAPUT I.

Primo loco proponit agendum de voluptate: quoniam nostro generi videtur esse conjunctissima: idcircoque qui pueros instituunt, eos voluptate, ac dolore moderantur, et gubernant, ut ipsi ex bonis actionibus voluptatem percipiant, ex malis dolorem. Addit Philosophus, etiam ad virtutem morum plurimum valere videri, ut homines iis rebus delectentur, quibus oportet, easque oderint, quæ odio dignæ sunt: cum res hujusmodi per omnem vitam pertingant, et permanent, quippe quæ magni sint ponderis, magnamque vim habeant et ad virtutem, et ad vitam felicem: quæ enim voluptatem afferunt, præeliguntur, quæ dolorem, fugiuntur.

Secundo ostendit de talibus non videri esse tacendum: præsertim

cum de iis variæ sint opiniones. Alii enim voluptatem dicunt esse bonum, ut Eudoxus; alii contra esse malum, ut Plato. Ac alii quidem fortasse sibi persuaserunt etiam ita rem se habere: alii utilius hominum vitæ esse putant damnare voluptatem; eamque etiamsi malum non sit, in numero malorum locare. Vult Eustratius hæc posteriora hominum genera esse eadem, quæ sunt priora, ut illi, qui voluptatem esse bonum dixerunt, rationibus fortasse quibusdam id sibi persuaserint: illi vero, qui affirmarunt voluptatem esse magnum malum, id potius fecerint, quia putarunt utile esse hominum vitæ damnare voluptatem, quam quod voluptas revera esset malum. Et priorum illorum has affert rationes; Voluptatem omnia appetunt: quod omnia appetunt, id bonum est: bonum igitur est voluptas. Et, quod propter ipsam, et non propter aliud quippiam appetunt omnia, et quærunt, est bonum: voluptatem propter ipsam omnia quærunt, atque appetunt: bonum igitur est voluptas. Et paulo infra; Voluptas propter se ipsam appetitur: finis igitur ultimus est voluptas: qui autem omnium aliorum finium est finis, bonum ipsum est.

Alii vero explicatores aliter interpretantur, ut Aristoteles primum commemoret duas opiniones, unam eorum, qui putarunt voluptatem esse bonum: alteram eorum, qui malum: deinde secundam opinionem subdividit, ut eorum, qui dixerunt voluptatem esse malum, alii fortasse id sibi rationibus persuaserint: alii vero nulla rationum probabilitate inducti fuerint, sed majorem utilitatem spectaverint, cum utilius hominibus esse videatur locare voluptatem in numero malorum, quamvis non sit, quam non locare. Marsilius Ficinus libro de voluptate capite secundo collegit rationes, quibus Plato sibi persuasit voluptatem esse malum, definiens eam esse suavem quandam motionem in sensibus ex indigentiæ repletione proficiscentem; quarum prima est, quod voluptatis possessione nemo fit melior, ut bestiæ, mulieres, pueri, stulti, ignavi. Altera est, quod cum contraria inter se non commisceantur, voluptas, si esset bona, cum multis malis non commisceretur. Tertia est, quod cum omne bonum stabile, ac permanens esse debeat, voluptas nullam habet stabilitatem. Quarta est, quod cum bonum bono contrarium non sit, voluptas plurima, et maxima bona impedit. Quinta est, quod, cum omne bonum laude, et veneratione dignum sit, voluptatem nemo sanæ mentis laudat. Sexta est, quod, cum ea duntaxat nostra, atque in nobis existere videantur, quæ ab animo, et ratione proficiscuntur, cetera vero a fortuna, et ab inimico nobis carcere oriuntur, neque tam nostra sint, quam fortunæ, et corporis, voluptas, quæ in corpore, ac sensibus ingenita, ac insita est, in bonis vere nostris enumerari non potest. Septima est, quod, cum omne animi bonum in electione consistat, et quæ cadunt in electionem, in iis prius oportet consilium, deliberationemque locum habuisse, voluptas, quæ potius naturæ, ac sensuum repentino, et temerario quodam

impetu, quam certa aliqua deliberatione, et consilio excitatur in nobis, non cadit sub electionem. Octava est, quod cum bonorum omnium ea natura sit, ut futura spem hominis erigant, præterita tranquillum animum possidentis efficiant, et quietum, futuræ voluptates, intolerabili quodam cupiditatis ardore sensus afficiunt, præsentes vero metum una secum, suspicionemque habent, et ad ferarum redigunt immanitatem, ac posteaquam perceptæ sunt, incredibili quadam animum pœnitentia, verecundia, tœdio, stomacho, languore prorsus afficiunt. Nona est, quod, cum bona sese maxime consequantur, tantum abest, ut voluptates sese maxime consequantur, ut potius sibi quodammodo repugnent ac sæpe impedimentum afferre videantur. Decima est, quod, cum bonorum ea sit proprietas, ut ad communem humani generis utilitatem, salutemque tendant, hanc proprietatem non habet voluptas. Undecima est, quod, cum bonum, ac finis idem omnino sit, voluptas non est finis, quæ ob eam caussam viventibus a natura data est ut hac dulcedine, velut esca, delinita, ac penitus capta, nec pericula ulla, laboremque fugiant, nec parandi victus curam, difficultatemque vitent, sintque ad paranda vitæ necessaria promptiora. Idem Ficinus commemoravit illam quoque Architæ Pythagorici argumentationem, quod cum bonum non sit illud, ex quo mala plurima consequuntur, voluptatis gratia pestiferas omnes animi perturbationes, adulteria, stupra, furta, dissensiones, scelera denique omnia nasci perspicuum est: et illud Antisthenis Socratici, quod cum delicta omnia ab ignorantia proficiscantur, nihilque reperiatur, quæ æque, ac voluptas judicium, consiliumque corrumpat, necesse est ab hac et ignorantiam, et mala omnia proficisci: et duas alias rationes Mercurii Trismegisti; quarum prima est, quod, cum id cuique bonum sit, quod aut rem ipsam, cui adsit, in propria ejus natura contineat, ut virtutes, quæ in agendo positæ sunt, aut ad meliorem frugem perducat, ut virtutes, quæ in contemplando versantur, per illas enim homo vere apparet homo, per has deus; voluptatis conditio prorsus diversa est, ut animum affectibus quasi furiis, agitet, et ab illa, quam maxime requirit humana natura, tranquillitate depellat, ac veluti ex animo ad corpus, ex mente ad sensus, ex homine ad bestias labatur. Altera est, quod, cum virtus homines immortali Deo cognatos reddat, voluptati nulla est cum dignitate cognatio. Denique Ficinus recitat dictum Hippocratis, qui, cum de Veneris voluptate loqueretur, illam esse partem affirmavit teterrimi morbi, quem nostri comitialem appellant. Illorum vero, qui dixerunt voluptatem esse magnum malum, non quia ita sentirent, sed quia operæ precium esse putarent hanc sententiam divulgare, ut deterrerent homines a voluptatibus ad quas videbant multitudinem hominum esse propensam, et quibus animadvertebant plerosque servire, et idcirco censebant in contrariam partem ipsam voluptatem reflectere, ac re-

trahere oportere: sic enim homines ad id, quod medium est, perventuros, vt scriptum est quoque lib. 2. Eth. cap. 9. Philosophus dictum redarguit, quod considerare debebant, omnes, qui de perturbationibus animi, et actionibus habentur, sermones, minorem, quam facta, fidem facere. Itaque cum ab iis, quæ sensibus judicantur, discrepant, primum eos contemni, deinde etiam, si quid in eis veri inest funditus everti. Nam qui voluptatem vituperat: ut illi faciebant, si quando eam concupiscere visus est, ut in aliqua honesta facultate, Geometria, Astrologia, aliis hujusmodi, cum sic ad ipsam videri propensum esse, quasi omnis voluptas sit expetenda, cum distinguere multitudinis non sit. Non est igitur loquendum simpliciter, et confuse: sed distinguenda est voluptas: ut alia sit bona, alia prava.

Tertio observat videri sermones veros non solum ad cognitionem, verum etiam ad vitam bene degendam perutiles esse: quod, ubi cum factis congruunt, fidem faciunt, et eos qui audiunt, ad vitam consentaneam acuunt, atque exstimulant.

IN CAPUT II.

Primo loco ponit quatuor rationes, quibus probabat Eudoxus voluptatem esse bonum; quarum prima erat, quod omnia animalia et ratione prædita, et rationis expertia eam desiderare, et appetere videntur. Et omnibus in rebus id, quod expetendum est, bonum est: et, ut quidque maxime expetendum, ita longe optimum. Quod autem omnia ad idem ferantur, hoc judicio est eam quiddam esse optimum. Unumquodque enim id, quod sibi sit bonum, ut et cibum reperit. Quod igitur omnibus est bonum, et quod omnia desiderant, negari non debet esse bonum. Atque hæc sane oratio Eudoxi fidem faciebat propter virtutem, moresque hominis magis, quam ipsa propter se: quod egregie præter ceteros temperans existimaretur. Quare non ut voluptati amicus hæc loqui putabatur: sed reapse ita esse videbatur. Altera ratio erat, quod, quemadmodum dolor per se omnibus est fugiendus: ita voluptas est optabilis, atque expetenda, et hoc modo in numero bonorum. Tertia erat, quod id, quod non propter aliud, neque alius rei gratia expetimus, est maxime expetendum. At voluptatem non propter aliud, neque alius rei gratia expetimus. Ergo voluptas est maxime expetenda. Probabat minorem, quod nemo ex altero quæreret, cujus rei gratia voluptate afficiatur: quasi per se sit optabilis, et expetenda voluptas. Quarta erat, quod voluptas cujuscunque rei bonæ accidat, eam efficit magis expetendam, quale est juste agere, et temperanter vivere. Bonum autem ipsum se ipso amplificatur, atque augetur. Quæ ratio ostendere videtur, eam in bonis esse enumerandam, nihiloque magis bonum esse, quam al-

terum ei adjunctum. Omne enim bonum cum altero bono conjunctum optabilius est, quam ipsum per se, et ab alio bono desertum.

Secundo affert Platonis sententiam, qui dicebat quartam rationem Eudoxi nihil valere, et eam retorquebat adversus ipsum, quod nullum est summum bonum, quod optabilius fiat alterius boni adjunctione. Sed voluptarium alteri bono admistum melius est, et vita voluptaria cum prudentia conjuncta, est optabilior, quam sine prudentia. Ergo voluptas non est summum bonum. Respondet tamen Aristoteles si ita sit, ut dicit Plato, nec voluptatem fore summum bonum, nec aliud quidquam in rebus humanis: quoniam nullum est in terris bonum, quod non fiat optabilius addito sibi altero per se bono. Quare videtur Plato tollere summum bonum ex rebus humanis, quod in nobis esse possit, quale nunc quæritur. Deinde affert sententiam eorum, qui argumentabantur adversus primam rationem Eudoxi, quod quamvis omnia tum ratione utentia, tum rationis expertia voluptatem appetunt, non idcirco tamen sequitur, eam summum bonum esse, immo ne sequitur quidem id esse bonum quod omnia desiderant, atque appetunt: quia interdum videmur appetere ea, quæ non sunt bona. Sed respondet Philosophus, quod aliquid esset illud, quod dicunt, si dicerent animalia tantum ratione carentia appetere voluptatem: quoniam vero non solum rationis expertia, sed etiam utentia, et rationem habentia eam appetunt, profecto, quod communi consensu expetitur, non est negandum esse bonum. Si vero contenderent eos esse pravos, qui appetunt voluptatem, respondet etiam in pravis esse naturale bonum, ut mentem, et intelligentiam, et omnino id, quod non ex habitu, sed ex impulsione naturæ homo fertur ad bonum suum. Postremo affert sententiam eorum, qui reprehendebant secundam rationem Eudoxi argumentantis, cum dolor sit per se fugiendus, voluptatem esse per se expetendam. Dicebant igitur hoc non valere, si unum contrarium est fugiendum, alterum esse sequendum, quoniam non modo malum bono, sed etiam malum malo opponitur, ut profusio avaritiæ, audacia timiditati, et alia hujus generis. Quare significabant voluptatem, et dolorem esse veluti contraria extrema, et mediam esse vacuitatem doloris. Ad quos respondet Philosophus, non esse dubitandum, quin malum opponatur non solum bono, sed etiam malo, dolorem tamen non opponi voluptati, ut malum malo: quoniam ea, quæ opponuntur ut mala, ambo sunt prorsus fugienda, nec pariter fugienda, cum dolorem fugiant homines, ut malum, voluptatem vero appetere videantur, ut bonum: ergo non opponuntur, ut mala. De tertia ratione nihil hoc in loco dicit Philosophus.

IN CAPUT III.

In tertio capite Philosophus reprehendit opiniones Platonis, et aliorum, qui dicebant, voluptatem non esse bonum. Ac Plato quidem dividebat animum humanum in duas partes, mentem, et sensum: et menti subjiciebat lætitiam partim laudandam, partim vituperandam, et gaudium laudabile: sensui autem voluptatem, quam, ut supra quoque notavimus, definiebat, suavem quandam motionem in sensibus ex indigentiæ repletione proficiscentem, et negabat in bonis esse enumerandam pluribus rationibus, quarum cum quasdam superius notaverimus, hoc in loco eas perpendemus, quas Aristoteles reprehendit.

Primo loco igitur reprehendit primam rationem Platonis, quæ erat hujusmodi; Bonum est qualitas: voluptas non est qualitas: ergo voluptas non est bonum. Cujus argumentationis Philosophus negat consequentiam: quoniam virtutis actus non sunt qualitates, et felicitas non est qualitas: tamen sunt bona, cum bonum sit non solum in categoria qualitatis, sed etiam in aliis categoriis, et totidem modis dicatur, quot modis illud, quod est, ut legitur libro primo Ethicorum, capite sexto.

Secundo reprehendit secundam rationem Platonis, quæ erat; Bonum est terminatum: voluptas non est terminata: ergo voluptas non est bonum. Probabat minorem, quia id, quod suscipit contentionem, et remissionem non est terminatum: sed voluptas contentior, et remissior esse potest: ergo voluptas non est terminata; et hoc modo non est bonum: nam suscipere magis, et minus duobus modis intelligi potest, aut ex parte suscipientium voluptatem, aut ex parte voluptatis per se sumptæ. Primo modo si ob id dicamus voluptatem non esse bonum, idem dicendum erit de justitia, et ceteris virtutibus, ex quibus perspicue aiunt eos, qui virtutes colunt, magis, et minus cujusdum modi fieri. Justiores enim aliis alii sunt, et fortiores: fierique potest, ut juste agamus, temperanterque vivamus magis, et minus. Secundo modo consideranda est caussa, cur id appareat: id enim non videtur fieri natura interna voluptatis, sed quia aliæ sunt puræ, et sinceræ, aliæ cum doloribus mistæ, ita ut illæ sint magis voluptates, hæ minus, cum per se sumpta voluptas nec magis, nec minus suscipiat. Deinde solvit eandem rationem Philosophus, quod, tametsi daretur voluptatem suscipere magis et minus, non tamen sequeretur non esse bonum: nam etiam valetudo intendi potest, et remitti: non enim eadem in omnibus temperatio corporis, et convenientia est: neque in eodem semper est una: sed ita remittitur, et languescit, ut usque ad aliquem finem permaneat: eoque differt, quod intenditur, et remittitur. Et non sequitur ob id ipsam non esse bonum. Ergo ne de voluptate quidem

dicendum est, ipsam non esse bonum ob hanc caussam, quia suscipiat magis, et minus.

Tertio ponit tertiam rationem Platonis, quæ erat; summum bonum est perfectum: voluptas non est perfecta: ergo non est summum bonum. Probabat minorem quia nulla motio, et generatio est perfecta: quidquid enim movetur, ad id, quod non habet, movetur, et motus dicitur actus imperfectus. Similiterque generatio dicitur res imperfecta, quatenus est transitio quædam ad terminum, ad quem tendit, veluti ad formam, et constitutionem naturæ. At voluptas est motio, et generatio. Ergo voluptas non est perfecta.

Quarto contra tertiam rationem Platonis probat voluptatem non esse motionem: quod omnis motionis propria videtur esse celeritas, et tarditas. At voluptatis non est propria celeritas, et tarditas. Ergo voluptas non est motus. De majore dicit, licet alicui motioni non conveniat celeritas, et tarditas per se, qualis est ea, qua mundus movetur, quæ non videtur velox, nec tarda, cum sit uniformis, nec varietur de celeritate in tarditatem, tamen tali motioni convenire celeritatem, et tarditatem, quatenus cum alia motione comparetur, ut, si motus primi mobilis comparetur cum motu inferiorum globorum, videbitur esse celerior quolibet motu illorum. Minorem declarat, quod voluptati non convenit celeritas, et tarditas: nam recte possumus dicere aliquem cito fuisse affectum voluptate, quemadmodum et cito iracundia exarsisse: sed non recte dicemus aliquem celeriter frui voluptate, et gaudere secundum ipsam voluptatem, tarde, aut celeriter, ne si cum alio quidem conferatur: tota enim est simul, et non fit per successionem, nec est eadem ratio ejus, qui ambulat, et augetur, et aliorum similium, atque ejus, qui fruitur voluptate: quod ut celeriter, vel tarde ambulet, et augeatur, et alia hujusmodi faciat, fieri potest: sed non ut voluptate fruatur. Nihil igitur obstat, quominus celeriter, et tarde ad voluptatem traducamur: sed ut celeriter voluptatis munere fungamur, fieri non potest: voluptatis autem munere fungi dicit Philosophus se intelligere voluptate affici. Marsilius Ficinus libro de voluptate, cap. 3. sententiam Aristotelis, et Peripateticorum contra Platonem ita explicat; "Motum omnem velocem aiunt esse, vel tardum: voluptatem vero nullam velocem, aut tardam dici posse: sed aut brevem dici, aut diuturnam oportere: neque motum ullum simul totum posse consistere: sed alteram semper alteri motionis parti succedere partem, ita ut una deficiente nascatur et altera, neque possint duæ quædam motionis partes se invicem expectare: voluptatem contra simul fieri totam, omnesque ejus partes invicem, ut ita dixerim, commanere: nam, eum animus boni alicujus possessione frui se noverit, hunc statim putant voluptatem percipere. Itaque fieri, ut voluptas animi cognitionem, perceptionemque sequatur; et ut perceptio eo, quod bonum videtur, extrinsecus dejecto, puncto tempo-

ris tota conficitur, sic voluptatem, quæ apprehensionem ejusmodi sequitur, puncto quoque temporis perfici. Quæ vero sic fiunt, tota simul, ac pariter fieri, atque individua quadam, simplicique natura consistere. Ex quibus concludi volunt voluptatem sensibus simplici quodam puncto prorsus innasci, ac statim primo sui exordio totam, perfectamque existere, nec partem alteram, ut absolutior sit, desiderare; quo fit, ut motus esse non possit." Hæc Ficinus, qui tamen cap. 4. ad Aristotelem, et peripateticos sic respondet; "Argumentatio, qua voluptatem nequaquam motum esse posse concludunt, etsi forte vera sit, nihil tamen in Platonicos valet. Nam et ipse Plato docuit duo esse motuum genera, alterum quidem corporum, alterum animorum; motumque corporum eorum, in quibus est, naturam sequi, corpus siquidem individuo, ac simplici statu collectum esse non potest: sed alteram ejus extra alteram partem jacere necesse est: alioqui divisione careat oportet: quod vero indivisum remanet, id jam naturam corporis exuit. Quapropter cum omne corpus extensum, atque dividuum sit, necesse est, si quando agat, patiaturve quippiam, aut ex loco in locum alterum transferatur, propinquiores, anterioresque partes prius ceteris vel pati, vel agere, vel converti. Itaque omnis corporum motus temporis spatium exigit, et successione quadam ab eo, quod prius est, in posteriora distenditur. Animus autem individuus est, ac simplex, nullam penitus discretionem, distantiamque partium habens. Igitur animi motio individua est, et simplex, atque uno temporis puncto simul tota conficitur. Unde Thales Milesius nihil animo inquit esse velocius. Cum ergo voluptas apud Platonem non corporis, verum animi motio definita fuerit, nihil sane prohibet eam motionem esse, ac etiam simul totam consistere, præsertim cum in Platonicis libris motio non modo fluxum, successionemque, ut Peripatetici volunt, verum omnem quoque operationem, actumque significet."

Quinto etiam contra tertiam rationem Platonis argumentatur, quod omnis generatio est termini determinati ad terminum determinatum: sed voluptas non est transitio de termino determinato ad terminum determinatum: ergo voluptas non est generatio. Patet hujusmodi ratio, quia mutatio in rebus naturalibus est profectio de termino ad terminum; qui termini sunt determinati. Videtur enim non ex re qualibet quævis oriri, sed ex determinato, veluti album ex non albo, et ex hoc non quovis, sed ex nigro, vel medio aliquo colore, et equus non ex quovis, sed ex semine, et ex semine equino. Similiter ex quo quidque oritur, in hoc videtur dissolvi, atque interire; ut si quid fiat ex materia elementorum, in elementa quoque dissolvitur: et album in non album, et non quodvis, sed nigrum, vel medium colorem, ex quo fit. At voluptas non est profectio a termino, a quo tendit, ad terminum, ad quem tendit, atque inter

hos duos terminos determinatos nec acquiritur aliquid aliud per voluptatem, nec perditur, ut fit per generationem. Ergo voluptas non est generatio. Addit Philosophus, quod, si voluptas esset generatio, dolor autem corruptio, quod generaretur per voluptatem, corrumperetur per dolorem, ut sanitas generatur per sanationem, et corrumpitur per ægrotationem: sed nihil generatur per voluptatem, quod corrumpatur per dolorem; cum per voluptatem non videamus aliquid aliud acquiri, et generari per se: ergo voluptas non est generatio, nec dolor est corruptio. Eustratius: "Sicut finem sanationis, quæ est sanitas, ægrotatio, seu ægrificatio corrumpit; et sanatio e contrario morbum, qui morbificationis finis est: ita quoque in voluptate evenire dicendum esset, ut quod a voluptate sit genitum, a dolore corrumpatur, et quod dolor induxerit, id per voluptatem intereat. Dicant igitur isti, quinam hi fines sint, qui et a voluptate, et a dolore gignantur vicissim, et corrumpantur."

Sexto reprehendit quoque illam rationem Platonis; Omnis repletio est generatio: voluptas est repletio: ergo est generatio. Patet hujusmodi ratio, quia generatio est profectio ad substantiam, et repletio similiter. Probabat autem voluptatem esse repletionem per locum a contrariis, quod dolor ejus rei, quæ est secundum naturam, indigentia est: ergo voluptas est expletio. Fames enim, et sitis sunt dolores, et sunt defectiones, quoniam deficiente humido, et frigido fit sitis, deficiente sicco, et calido fit fames: ergo voluptas est repletio, et sic generatio. Contra vero argumentatur Philosophus, quod omnis repletio est affectus corporis: at voluptas non est affectus corporis; ergo voluptas non est repletio. Voluptatem autem non esse affectum corporis, probatur, quia corpus ut corpus non delectatur, nec afficitur voluptate, alioqui omne corpus delectaretur, et afficeretur voluptate, sed si delectationem; et voluptatem percipit, cum repletur corpus, id facit, tanquam animal. Sic dolet, et molestia afficitur, dum vulneratur, et secatur, non ut corpus, sed ut animal. Itaque patet, voluptatem proprie non esse repletionem, etiamsi videatur esse cum repletione, nec dolorem esse indigentiam, et defectionem, etiamsi videatur esse cum defectione. Unde colligitur, cum voluptas non sit repletio, eam ne generationem quidem esse. Cum autem communiter existimetur, reprehendi hoc in loco Platonem, qui putaverit voluptatem repletionem esse; Marsilius tamen Ficinus libro de voluptate, capite quarto, conatur probare hanc non fuisse Platonis opinionem, dum scribit ad hunc modum; Quod aiunt Platonem voluptatem indigentiæ repletionem, indigentiam vero dolorem appellavisse, fortasse minus verum videri potest. Nam et ipse in Gorgia vult, voluptatem in repletione consistere, voluptatem vero in voluptate, aut aliud quippiam eorum, quæ natura fiunt, in se ipso consistere, præter eos, qui Platoni dissimillimi sunt, nemo diceret. Præterea in eodem libro inquit, re-

pletionem esse voluptariam, indigentiam vero plurimum dolorosam. At quis adeo inepte loquitur, ut voluptatem voluptariam, dolorem dolorosum vocitet? Quis itidem fecerit pulchram pulchritudinem, justitiam justam? eodem quoque modo nec Plato voluptariam voluptatem, nec dolorem dolorosum appellavisset. Non igitur dolorem indigentiam, nec repletionem voluptatem esse voluit. Insuper voluptatem inquit a repletione fieri, dolorem ab egestate. Ipse vero idem nihil existimat a se ipso fieri posse. Quonam igitur pacto voluptas, si sit repletio, ab ipsa fiet repletione? aut dolor, si sit egestas, ab egestate nascetur? Quinetiam idem ipse in Timæo voluptatem in sensu ponit, eamque motum, affectumque nominat, affectum vero, sensusque motum repletionem esse, vir tantus nunquam diceret. Quod, si quis in Gorgia legerit, voluptatem esse corporis repletionem, is attentius eum locum consideret, et demum reperiet, Platonem non idipsum sentire, sed eam esse Calliclis voluptuosissimi hominis sententiam, adversus quem Socrates acerrime disputat.

Septimo dicit hanc opinionem, ut voluptas sit repletio, ex doloribus, ac voluptatibus, quæ in alimento versantur, videri esse ortam: homines enim, cum egent alimento, et, cum antegressus dolor est, expletione delectari: sed hoc non in omnibus voluptatibus accidere: esse enim doloris expertes, tum mathematicas, tum inter illas, quæ in sensibus positæ sunt, eas, quæ ex odoratu percipiuntur voluptates: et acroamata, id est, narrationes jucundas, fabulas, cantilenas, omnia denique, quæ audiendi sensum permulcent, et spectacula: multas etiam res memoria repetitas, multas denique speratas voluptatem afferre: quas quidem voluptates nulla antegressa est indigentia, aut egestas, cujus expletio consequatur. Unde cognoscitur voluptatem non esse repletionem, et hoc modo ne generationem quidem. Hac de re ita disputat Ficinus in eodem capite; "Nonne Plato voluptatem in sensibus, gaudium in mente locavit? Si ergo Peripatetici eam etiam in mente ponunt, quid ad nos? Non enim hoc sentit Plato. Quod ergo in contemplando percipitur, non voluptatem, sed gaudium nuncupamus. Quod si minus a repletione nascatur, nihil contra Plato qui non gaudium, quod in mente est, sed voluptatem, quæ in sensibus insidet, inquit a repletione creari." Sed instat acrius Aristoteles, probans illam quoque, quæ fit in sensibus, voluptatem non semper ab ipsius repletione indigentiæ proficisci: id enim in tactu, et gustu verum esse vult. At vero in iis, quas ex odoribus, formis, sonisque capimus, voluptatibus, nullo modo contingere. Neque enim illum, qui lætatur sonis, aut formis, iis ipsis, in quibus oblectatur rebus cum ulla ratione repleri, neque iis antea eguisse. Ad quam dubitationem Ficinus respondet duobus modis: Primo modo hæc duo egestatem, atque appetitionem ita inter se esse connexa, ut alterum nequeat ab altero separari. Itaque Platonem, cum inquit repletionem indigen-

tiæ voluisse intelligi repletionem appetitionis: hancque interpretationem cunctis in sensibus, ac etiam in mente, si quis velit, locum habere. Secundo modo, Explere indigentiam nihil aliud esse, nisi id, quo indigemus, assequi: et indigere nos iis, quæ vel salutem, dum adsit, nostram tueri, dum absit, reddere possint, vel alio quopiam modo nobis sint utilitatem aliquam allatura: et indigere iis, quæ sint animo, et iis, quæ sint corpori profutura: ac prodesse quidem corpori, quæ vitam, quæ valetudinem, quæ vires, quæ formam, quæ naturam propriam aut reficiunt, aut servant: animo autem ea convenire omnia, quæ ad mores optimos, quæque ad rerum cognitionem aliquid conferant: illa vero præ ceteris et animo prodesse, et corpori, quæ alterutri similia, et cognata videantur; similia namque, ut dicitur, similibus conservari, et singula salutem suam expetere. Quoties igitur ea, quæ ad sensus pertinent, sensibus offeruntur, admittunturque intro penitus ad fovendum, sensuum indigentiam illam, quæ antea cupidinem peperit, explere, eamque, quam quærimus, voluptatem ex hac indigentiæ repletione contingere. Hæc pluribus verbis Ficinus.

Octavo reprehendit illos, qui sic argumentabantur; si voluptas esset per se bonum, nulla voluptas esset prava. Sed multæ sunt voluptates pravæ, ut turpes et probrosæ. Ergo voluptas non est per se bonum, nec omnino bonum. Ad quos respondet tripliciter; primo modo, turpes, et probrosas voluptates non esse proprie, nec revera voluptates; nec ea simpliciter esse voluptaria, et jucunda, a quibus tales voluptates proficiscuntur; sed videri quibusdam talia: nec, si hominibus male affectis sunt jucunda, etiam absolute jucunda esse habenda, ut ostendit exemplo ægrotorum, et lippientium: quod, quemadmodum ea, quæ sunt ægrotis salubria, aut dulcia, aut amara, et ea, quæ lippientibus videntur alba, non sunt reipsa talia: sed turpes voluptates pravis videntur voluptates, cum re vera voluptates non sint. Secundo modo, voluptates esse expetendas, sed non a rebus turpibus profectas; quemadmodum et divitem esse optabile est, sed non proditione: et sanum esse, non tamen quolibet cibo vescenti, ut carne humana. Tertio modo, specie differre voluptates: alias enim esse eas, quæ ex rebus honestis capiuntur, ab iis, quæ ex turpibus neque fieri ullo modo posse, ut quis justi hominis voluptate potiatur, qui non sit justus; neque musici, qui non sit musicus: similemque esse ceterorum rationem. Cum igitur concedat Philosophus nonnullas voluptates esse turpes, et fugiendas, prout sunt res, ex quibus voluptates percipiuntur, vel bonæ, vel malæ: non tamen concedit omnem voluptatem esse turpem: idque declarat exemplo justi, et Musici, et aliorum aliqua virtute præstantium: quod justus gaudet voluptatibus sibi accommodatis, quibus non gaudet injustus: et Musicus eas percipit voluptates, quas non percipit is, qui non est Musicus: et alii similiter ex

eo voluptatem capiunt, cujus sunt amatores, ut dicebatur libro primo Ethicorum, capite octavo, unde patet, voluptates esse specie diversas et voluptates bonas quibus boni delectantur, esse veras voluptates: malas vero, quibus mali, esse adumbratas.

Nono ponit aliam rationem eorum, qui probabant voluptatem non esse bonum ad hunc modum; si voluptas esset bonum, assentatoris voluptas, quæ scilicet ab eo proficiscitur, non esset vituperanda. At est vituperanda. Ergo voluptas non est bonum. Respondet autem Philosophus, hanc rationem aut ostendere voluptatem non esse bonum, aut certe declarare voluptates specie differre. Differre enim assentatorem ab amico, quod alter videtur congredi, et versari cum amico, ut ei sit bono: altera, ut voluptati; et hoc vituperatur: illud laudant omnes; quasi amicus sermones et congressus suos alio referat, quam assentator. Utque magis ostendat Philosophus voluptates differre specie, et non omnes voluptates esse expetendas, sed veras, et honestas, et eas, quæ proprie dicuntur voluptates addit, neque cuiquam vitam esse optabilem, ut per omnem vitam cogitationem, et mentem puerilem obtineat, iisque rebus, quibus pueri lætantur, quam maxime fieri potest, delectetur: neque cuiquam esse cupiendum gaudere turpissima aliqua, et flagitiosissima re admissa, etiamsi nunquam sit propterea doliturus.

Decimo argumentatur, quod illud, sine quo ad multa studium atque operam nostram contulerimus, non est per se bonum. At ad multa studium atque operam nostram contulerimus, etiamsi nullam voluptatem sint alatura. Ergo voluptas non est per se bonum: probat minorem, quod talia sint, *videre, memoria tenere scire*, virtutes denique habere. Et addit non referre, quod his necessario succedunt voluptates: hæc enim nos secuturos esse, et expetituros etiam si nulla ex iis proficisceretur voluptas. Illud igitur disputatione sua conficit Philosophus, non esse bonum voluptatem, neque omnem esse expetendam: esseque nonnullas per se expetendas, vel specie, vel iis rebus, ex quibus oriuntur, differentes, quod vel ex rebus bonis, vel ex rebus malis oriantur. Ex hoc loco collegit Piccolomineus, lib. 9. civilis Philosophiæ cap. 18. sententiam Aristotelis de virtutibus, et de voluptate, virtutes scilic. esse optandas ex se, non ob voluptatem: et voluptatem non esse summum bonum.

IN CAPUT IV.

Adhuc explicatum est, quomodo aliorum opiniones de voluptate reprehenderit Aristoteles. Quare sequitur ut videamus; quidnam ipse senserit de natura voluptatis. Quam sententiam Marsilius quoque Ficinus in libro a nobis superius citato satis diligenter ex-

pressit: quod, cum tres sint animi facultates, una vivendi, altera sentiendi, tertia intelligendi: facultatem vivendi nec voluptatis, nec doloris participem esse Aristoteles existimavit, sed aliis duabus facultatibus voluptatem, et dolorem tribuit. Pertinet igitur voluptas ex sententia Aristotelis ad mentem, et ad sensum. Ac mens quidem duplex est, una contemplandi, altera agendi. Mens contemplandi earum rerum, quæ naturæ ordine continentur caussas, proprietates, progressionesque perquirit, solaque veritatis contemplatione contenta est. Mens agendi, quæ sequenda, fugiendaque sunt, consultando discernit. Sensus vero duplex est, unus internus alter externus. Internus ex sententia Averrois Peripateticorum interpretum acutissimi quadruplex est: nam sensus communis colligit imagines, quæ per externos sensus hauriuntur: vis imaginandi collectas imagines retinet; Phantasia, et vis cogitandi, atque existimandi judicat, quale sit id, cujus imagines sunt: memoria imagines diu servat. Sensus externus quintuplex est. Ad hæc omnia ita pertinet voluptas: ut in mente contemplandi perfecta, et absoluta voluptas sit: in ceteris aliquantisper degeneret. Voluptates sensuum sunt duorum generum; quædam naturales, quæ cum reficiant naturam, ab omnibus, aut pluribus appetuntur; partim communes, ut voluptas cibi, potus, rei venereæ, partim propriæ, de quibus est illud; Trahit sua quemque voluptas. Aliæ contra naturam, a quibus universum prope hominum genus abhorret, quarum tria sunt genera: quædam enim eveniunt a prava natura, ut scribit Aristoteles mulierem quandam ex eo percepisse voluptatem ut rescinderet prægnantium viscera, puerosque voraret. Et aiunt efferatos quosdam homines esse circa Pontum, et alios crudis, alios humanis carnibus vesci, nonnullos tradere natos sibi invicem, ut in conviviis comedantur. Troglodytas vero serpentinis carnibus delectari ad vescendum. Quædam a prava consuetudine oriuntur, ut illorum, qui delectantur pilorum evulsione, et unguium esu. Quædam a prava dispositione corporis proficiscuntur, ut voluptas ejus, qui matrem immolavit, et comedit: et ejus, qui conservi jecur concupivit, eoque interfecto avidissime devoravit: et ejus, qui patris, ac filii carnes decoxit, ut illis vesceretur: et eorum, qui certo quodam corporis morbo affecti lapillos, vel gypsum, vel terram, vel carbones, vel calcem dentibus cupidissime terunt; cujusmodi voluptates lib. 7. Ethicorum appellantur immanes. Itaque apud Aristotelem triplex est voluptas, una contemplationis: altera consultationis, et actionis: tertia sensuum. Atque hæc partim naturalis, partim immanis et contra naturam. Et naturalis altera communis, altera propria: immanis vero una ex prava natura, altera ex vitiosa consuetudine, tertia ex morbis. Primam voluptatem Aristoteles divinam vocitat, quod nobis non ut sumus homines, sed ut dii, contingat. Alteram honestam, non tamen divinam; est

enim honestas non ipsa quidem divinitas, sed perfectum quoddam divinitatis simulacrum. Itaque secunda voluptas a prima degenerat, quia primæ divinitas, alteri divinitatis simulacrum tribuatur. Appellat etiam quandoque turpem, quandoque mediam prout actio fuerit vel turpis, vel media. Tertiam bonam, si mentis, rationisque legibus obsequatur: malam, si adversetur. Hæc mala duplex est, una humana quæ non abhorret prorsus ab hominis natura: altera immanis. Et humana rursus duplex, una, quæ corrumpit appetitionem, non judicium, ut est voluptas incontinentis; altera, quæ non solum appetitionem, sed etiam judicium, ut voluptas intemperantis. Immanis dicitur etiam ferina, et servilis. Vult autem Aristoteles voluptatem esse perfectionem quandam operationis animi, tum mentis, tum sensus. Ac operatio quidem mentis est intelligentia, cogitatio contemplatio. Perfectio igitur contemplationis est voluptas mentis. Sensuum vero operationes sunt oculorum visio, aurium auditio, narium odoratio, gulæ gustatio, manuum tactio: quarum operationum perfectiones sunt voluptates. Duplex autem est perfectio; una præcipua, quæ pars est ejus, cujus est perfectio, et pars esse ntiæ, utanimus hominis: altera consequens, quæ, cum pars essentiæ non sit, essentiam tamen consequitur, et comitatur, ut juventutem pulchritudo. Intelligit autem Aristoteles voluptatem perfectionem consequentem. Hæc ex Ficino. Jam perpendamus, quæ de natura voluptatis in hoc capite, et sequenti tradit Philosophus.

Primo loco probat voluptatem non esse motum, et octo observat, quorum primum est, quod voluptas est *similis visioni: nam quemadmodum visio videtur quovis tempore perfecta esse, cum nihil desideret, quod cum postea contigerit, ejus formam sit absoluturum* (loquitur enim Philosophus de visione una, et tota, cum instrumentum videndi est probe affectum, et medium bene dispositum, et distantia conveniens, ut cum quis videt totam aliquam albetudinem, non de visione, quæ fit per successionem partium, ita ut primum videat unam partem, et postea alteram) sic voluptas, quæ aliquo tempore habetur, perfecta est in qualibet parte ejus temporis: namque totum quiddam est, atque integrum: neque quisquam voluptatem ullo tempore sumat, cujus si longius producatur, forma sit perfectior futura. Secundum est, quod omnis motio est in tempore, et ex imperfectione ad perfectionem progreditur; verbi gratia is qui in ædificando versatur, tum perfectus est, et ars ædificandi tunc perfectionem videtur consecuta, cum id, quod desiderat, effecerit, aut in toto videlicet tempore, aut in hoc. Tertium est, quod motiones sunt imperfectæ, quæ ad finem aliquem progrediuntur: finis ipse est perfectus. Quartum est, quod motiones, quæ in partibus temporis fiunt, specie inter se differunt, et a toto. Lapidum enim compositio, et structura diversa est a columnæ rhabdosi, quam Eustra-

tius vult esse columnæ in longitudinem collocationem, seu defixionem, cum ad rectos angulos recta steterit, alii putant esse columnæ striaturam, seu striationem, et virgationem. Et hi motus diversi sunt a templi perfectione, ac templi quidem effectio perfecta est; nihil enim desiderat ad id, quod propositum fuerat: crepidinis autem, et triglyphi imperfecta: ubi per crepidinem intelligitur fundamentum; et per triglyphum ornamentum tecti ex lignis tripartito sculptis, seu cælatis, quod quidam Lacunar appellarunt, utraque nempe est pars. Quartum est, quod specie differunt tales partium effectiones et inter se, et a toto, seu a tota fabrica: Quemadmodum enim fundamentum a pariete diversum specie est, et utraque hæc pars a tota domo; ita quoque fundamenti effectio a parietis effectione et harum effectionum utraque a totius domus effectione diversa est. Quintum est, quod cum delatio animalis dividatur in incessum, volatum, et saltum, non solum incessus est diversus a volatu et saltu: sed etiam in incessu ipso differentia est, ut probatur per incessum, qui fit in stadio, et per eum, qui fit supra lineam, cum incessus aliunde aliquo non idem sit in stadio, atque in ejus parte: neque idem in una, atque in alia: neque eadem loci mutatio sit, qua hac linea, et qua illa transitur. Sextum est, quod de motione alibi ab Aristotele est disputatum enucleate, ut in sexto, septimo, et octavo Physicorum. Septimum est, quod videtur non omni tempore perfectus esse motus: sed plerique imperfecti, specieque differentes sunt, si quidem termini alicunde aliquo motum informant. Dicuntur plerique, et non omnes propter circulares motus, qui perfecti sunt, ut probatur lib. 1. de cœlo. Octavum est, quod voluptatis in quovis tempore forma perfecta est ad differentiam motuum, qui sunt imperfecti. Illudque disputatione conficitur, motum, et voluptatem inter se differre, voluptatemque totum quoddam, et perfectum esse: idque etiam ex eo intelligi posse, quod fieri non potest, ut quis moveatur, nisi in tempore: sed, ut voluptate afficiatur, potest, cum id, quod in puncto temporis positum est, totum quiddam sit. Cicero tamen in libris de Finibus facit duplicem voluptatem, unam positam in motu, alteram in statu, quemadmodum alia est voluptas sitientis, et bibentis, alia post restinctam sitim.

Secundo probat voluptatem non esse motionem, vel generationem, hoc argumento, quod motio, et generatio non dicuntur esse omnium, sed eorum duntaxat, quæ partitionem recipiunt, et quæ non sunt tota: neque enim visionis est generatio, neque puncti, neque monadis, seu unitatis: neque horum quidquam vel motio, vel generatio est. At voluptas est totum quiddam. Ergo voluptatis non est motio, nec generatio, vel voluptas non est motio, nec generatio.

Tertio cum explicaverit, quod non sit voluptas, accedit ad explicandum, quid sit: et primum tradit, cum duo concurrunt, primum, ut unusquisque sensus versetur in suo proprio munere, quod

absolute tunc geritur, cum sensus integer est, beneque constitutus; deinde, ut illud, in quo versatur sensus, pulcherrimum sit, præstantissimumque omnium quæ cadunt sub illum ipsum sensum, tunc esse perfectum actum, et perfectam muneris functionem. Deinde nihil interesse, utrum dicamus sensum efficere aliquid et suo munere fungi, an id, cujus est sensus, id est, animans. Et, quod dictum est in sensu evenire, idem etiam contingere in ceteris omnibus, ut optimus sit actus ejus, quod optime sit constitutum, cum versatur in optimo omnium opere, quæ sub ipsum cadunt. Præterea voluptatem esse in omni sensu, similiterque in cogitatione, quæ versat animo materiam rei gerendæ, et in contemplatione, quæ investigat res obscuras. Postea, quæ perfectissima est muneris functio, eam jucundissimam esse. At perfectissimam esse ejus, quod bene constitutum sit, cum versatur in ea materia, quæ præstantissima est. Ergo esse jucundissimam.

Quarto ostendit, quomodo voluptas perficiat actionem. Et primum distinguit, quod voluptas non perficit actum eodem modo, quo res sensui subjecta, et ipse sensus, cum proba sunt. Et argumentatur a simili, quod quemadmodum sanitas et medicus non similiter sunt caussa, cur aliquis sit sanus; medicus enim est tanquam caussa efficiens, et sanitas tanquam forma: sic sensus, et res subjecta sensui, sunt tanquam caussæ efficientes, voluptas vero tanquam forma.

Deinde ponit illud tanquam manifestum, quod voluptas gignitur in omni sensu. Idque probat communi hominum consensu, cum dicamus, quædam, quæ cernuntur, et quæ audiuntur, esse jucunda: non tamen omnia, cum quædam molesta sint, nec ita, ut omnia eandem, paremque, voluptatem afferant, cum quædam sint jucundiora, quædam minus jucunda: sed tum existere majorem, purioremque voluptatem, cum sensus fuerit optimus, et functus fuerit munere suo in eo, quod sub sensum cadit, optimo, et jucundissimo. Quandiu autem talia fuerint et id, quod sensu percipitur, ut calor, sonus, sapor, et id, quod sentit, ut oculi, aures, lingua, tamdiu fore voluptatem, dummodo præsto sit, quod efficit, et quod recipit. Præterea docet, quomodo perficiat actum voluptas; quod perficit non ut habitus penitus insitus, sed ut finis quidam subsequens, veluti eos, qui florent ætate, venustas. Postea declarat usquequo permaneat voluptas, quod, quamdiu id, quod sub sensum cadit vel mentem, tale fuerit, quale oportet esse, nimirum ad voluptatem gignendam accommodatum, et quamdiu id, quod judicat, aut contemplatur, tale: tamdiu in actu, et functione muneris futura est voluptas. Nam, cum similia sunt, et eodem modo inter se affecta sunt, tum id, quod idoneum est, ut aciat ... r, tum id quod idoneum est, ut afficiat, eadem res ex illis existere solet suapte natura.

Quinto quærit, qui fiat ut nemo continenter delectetur; utrum quia defatigemur, an propter aliquam aliam caussam. Et duo

dicit, quorum primum est, quod nullæ res humanæ assiduam actionem, et muneris functionem ferre possunt: at idcirco ne perpetua quidem voluptas gigni potest. functionem enim muneris consequitur. Alterum est, quod nunnulla delectant, quamdiu nova sunt, sed posterius non æque, propter hanc caussam, quod principio incumbit in ea cogitatio, et contente in iis suo munere fungitur, ut qui defixis oculis rem aliquam intuentur. Postea vero talis in fungendo munere contentio non adhibetur, sed muneris functio remissior, ac negligentior est. Quapropter voluptas quoque inobscuratur.

Sexto explicat, quomodo omnes appetant voluptatem, et ostendit id evenire, quia et vivendi cupiditate omnes afficiuntur: vita autem actus quidam, et muneris functio quædam est; et in iis elaborat quisque maxime, suoque munere fungitur, quæ maxime adamat: ut musicus auditu in sonis, et cantibus: disciplinarum studiosus agitatione mentis in contemplatione, et cognitione rerum; et ita ceteri suo quisque in studio. At voluptas actus, et functiones muneris perficit, atque absolvit: et vitam quoque, quam omnes expetunt. Non temere igitur etiam voluptatem appetunt: vitam enim, quæ cuique optabilis est, perficit. Dicit autem sibi omittendam esse illam disputationem, utrum vitæ retinenda studio ducamur propter voluptatem, an voluptatem sequamur vivendi caussa. Tandem docet, videri hæc duo inter se esse copulata, neque alterum ab altero posse sejungi quod neque sine aliqua muneris functione gignitur voluptas: et omnem muneris functionem perficit voluptas.

IN CAPUT V.

Primo loco probat voluptates differre specie, tribus rationibus, quarum prima est, quod perfectiones actuum specie diversorum sunt specie diversæ. Sed voluptates sunt perfectiones actuum specie diversorum. Ergo voluptates sunt specie diversæ: nam, quæ specie differunt, ab iis, quæ specie quoque differunt, perficiuntur, ut videntur et res naturales, et eæ, quæ arte constant, ita se habere, exempli gratia, animalia, arbores, tabulæ pictæ, statuæ, domus, quæ cum inter se specie differant, etiam a differentibus specie perficiuntur. At actus, quorum perfectiones sunt voluptates, specie differunt, ut actus mentis, et cogitationis differunt ab actibus sensuum, et corporis, atque hi etiam inter se. Ergo a voluptatibus specie differentibus perficiuntur. Altera ratio est, quod quæ sunt propria, et accommodata actibus specie differentibus, sunt specie differentia. Sed voluptates sunt propriæ, et accommodatæ actibus specie differentibus. Ergo voluptates sunt specie differentes. Declarat minorem philosophus, quod quæ augent actus, sunt propria, et accommodata actibus. Sed voluptates augent, et conservant actus, quia qui agunt cum voluptate, diligentius quidque judicant,

accuratiusque persequuntur, et administrant. Verbi gratia, Geometriæ fiunt periti, qui Geometriæ studiis, et actionibus delectantur, et unumquodque facilius, ac planius intelligunt; itemque Musicæ; et artis ædificandi studiosi, et ceteri artifices magnos progressus in suo quisque studio, et munere faciunt, si eo delectentur. Ergo voluptates sunt propriæ et accommodatæ actibus. Quare, cum actus sint specie diversi, etiam voluptates sunt specie diversæ. Tertia ratio est, quod ea, unde manant effectus contrarii, et diversi specie, sunt et ipsa diversa specie. Sed a voluptatibus manant effectus contrarii, et diversi specie. Ergo et voluptates sunt diversæ specie. Declarat Philosophus minorem, quod voluptates, quæ ab aliis, et diversis rebus proficiscuntur, impediunt actus, quibus ipsæ non sunt propriæ, et accommodatæ nam si essent propriæ, et accommodatæ, augerent ipsas, sed sunt alienæ, et idcirco impediunt, ut voluptas, quæ ex tibiis percipitur, impedi voluptatem, quæ ex sermone: nam, qui tibiarum cantu delectantur, si aliquem, qui tibia canat, exaudierint, orationi, quæ habetur, animum advertere non possunt: quoniam magis eos delectat tibiarum cantus, quam negotium, quod agitur. Ea igitur, quæ ex tibiarum sonis percipitur voluptas, actum eum, qui in habenda oratione expromitur, corrumpit. Itemque hoc in aliis usu venit, cum quis simul duabus rebus operam dat. Qui enim actus jucundior est, is depellit, ac discutit alterum, eoque magis, quo major sit illius voluptas; ita ut in altera re suo munere fungi non possit. Itaque, cum re aliqua, quæcunque illa sit, vehementer delectamur, non fere aliud facimus: contra, cum aliquid aliud leviter, modiceque probamus, aliud agimus: cujusmodi est id, quod fit ab iis, quæ *in theatris* edunt bellaria. Tunc enim vel *maxime hoc faciunt, cum inepti, et mali* sunt equorum agitatores, aut histriones. Quoniam autem propria voluptas actus cum limatos, atque accuratos, tum diuturniores, ac meliores reddit, alienæ autem corrumpunt, dicit Philosophus inter eas sine dubio multum interesse. Probat etiam eandem minorem hoc modo; Si proprii dolores efficiunt idem, quod est contrarium propriis voluptatibus, profecto et alienæ voluptates efficiunt id, quod est contrarium propriis voluptatibus. Proprii enim dolores corrumpunt actus: verbi gratia, Si cui scribere, aut ratiocinari sit injucundum, ac molestum, ille non scribit, hic non ratiocinatur, quia molestus est talis actus. Evenit igitur actibus a propriis voluptatibus contrarium ejus, quod a propriis doloribus efficitur. Sunt autem ii proprii dolores, eæque propriæ voluptates, quæ actum per se subsequuntur. Dictum est autem alienas voluptates simile quiddam dolori efficere: corrumpunt enim, sed dissimili modo; nimirum quia aliena voluptas minuere actum videtur: dolor vero impedire, ne producatur vel eum destruere.

Secundo ostendit voluptates differre etiam bonitate; idque dua-

bus rationibus: quarum prima est, quod sicut se habent inter se actus, ita et voluptates. Sed actus ita se habent inter se, ut differant bonitate, et pravitate; aliique sunt expetendi, alii fugiendi, atque aspernandi, alii neutri. Ergo eodem modo voluptates se habere videntur. Sua enim cujusque actus voluptas est. Atque ea quidem, quæ boni actus propia est, bona est: quæ mali, mala.

Altera ratio est, quod si cupiditates differunt ob diversitatem actuum, ut aliæ sint per se fugiendæ, aliæ expetendæ, aliæ neutræ, etiam, et multo magis differunt voluptates. At voluptates differunt, cum cupiditates rerum honestarum sint laudabiles, turpium vituperabiles. Ergo etiam differunt voluptates, et multo magis, propterea quod, si quod minus videtur inesse, inest, etiam quod magis. At minus videtur inesse cupiditatibus, ut differant probitate, et pravitate, et tamen inest, cum, ut modo notatum est, cupiditatem rerum honestarum sint laudabiles, turpium vituperabiles. Ergo etiam inest voluptatibus, quæ actibus, in quibus insunt, propinquiores, et conjunctiores sunt, quam appetitiones. Hæ enim distinctæ sunt et temporibus, et natura: illæ actibus sunt proximæ, et cohærent. Itaque sunt indistinctæ, et confusæ, ut controversia sit, an idem sit actus, quod voluptas: non tamen videtur voluptas esse actus cogitationis, aut sensus. Absurdum enim fuerit, si id dicatur. Sed, propterea quod non separantur, idem esse nonnulli existimant. Quemadmodum igitur dissimiles sunt inter se actus: sic et voluptates.

Tertio tradit voluptates differre puritate et impuritate ad hunc modum; sicut se habent inter se actus, sic et voluptates, quæ sequuntur eos. At actus ita se habent inter se, ut alii sint puri, alii non puri, et alii magis, alii minus. Ergo etiam sic se habent voluptates. Declarat minorem quod actuum alii puri, alii non puri, et alii puriores, alii minus puri: ut differt videndi sensus a tactu puritate, auditusque et odoratus a gustatu. Similiter igitur differunt et voluptates: et ab his eæ, quæ in mentis agitatione versantur et puriores sunt: et utraque inter se.

Quarto docet voluptates differre specie ex diversitate subjectorum, primum ratione, deinde inductione. Nam ratio est, quod diversorum animalium diversi sunt actus, alius est enim actus unius animalis, et alius alterius. Sed quemadmodum se habent actus, sic et voluptates. Ergo voluptates diversorum animalium sunt diversæ. Videtur enim sua cujusque animalis, ut et munus, voluptas. Est enim actui consentanea cujusque animantis propria. Inductio est, quod id etiam in singulis, si quis spectare voluerit, perspicuum esse poterit. Alia enim equi voluptas est, alia canis, alia hominis: quemadmodum ait Heraclitus: Asinos stramenta malle, quam aurum: jucundius enim est asinis pabulum, quam aurum. Illud conficit Philosophus disputatione sua, quod eorum, quæ specie diffe-

runt, specie quoque differunt voluptates. Et addit probabile esse, ut voluptates, quæ sunt eorumdem, sint eædem: tamen ostendit in hominibus magnam esse voluptatum varietatem: quod eadem alios offendunt, alios delectant: et his odiosa ac molesta sunt, illis amabilia, et jucunda. Atque hoc in rebus dulcibus usu venit: non enim eadem ei, qui æstu, febrique jactatur, et valenti dulcia videntur. Nec idem calidum ægro atque imbecillo, et ei, cui corpus firmum, et bene constitutum est: similiterque hoc in aliis accidit.

Quinto declarat, quæ sit voluptas vera: quod ejus viri voluptas, qui est mensura uniuscujusque rei, et omnium actuum, ac voluptatum humanarum, est voluptas vera. At vir bonus, et virtus est talis mensura. Ergo viri boni, et virtutis voluptas est voluptas vera. In omnibus enim id esse videtur, quod viro bono, virtuteque prædito videtur. Addit Philosophus nemini mirum videri debere, si, quæ viro bono sunt aspera, et molesta, ea alicui esse jucunda videantur: quod multæ exoriantur hominum pestes, et corruptelæ; et non sint illa vere jucunda, sed talibus, et sic affectis. Eas autem, quæ sine controversia sunt inhonestæ voluptates, non esse dicendas voluptates, nisi forte hominibus corruptis, et depravatis.

Sexto aperit, quæ voluptas sit præstantissima voluptatum: quod hoc cognoscere possumus ex actibus: hos enim suæ consequuntur voluptates, et qualis est actus, talis voluptas. Sed actus habent gradus, et eorum alii sunt præstantiores aliis: ergo etiam voluptates. Si igitur unus actus est præstantissimus omnium, voluptas quoque, quæ eum comitatur, est præstantissima: si plures actus præstantissimi, etiam plures voluptates præstantissimæ. At est unus actus præstantissimus, ex virtute præstantissima, quæ est sapientia: vel duo sunt actus præstantissimi, unus ex præstantissima virtute intelligendi, quæ est sapientia, alter ex præstantissima virtute agendi, quæ est justitia. Ergo etiam una est voluptas præstantissima, quæ consequitur felicitatem contemplandi: altera, quæ consequitur felicitatem agendi. Ita enim concludit Philosophus; sive unus, sive plures sunt perfecti, et beati viri actus, eæ, quæ hos perficiunt voluptates, proprie dici possunt hominis esse voluptates: reliquæ autem secundo loco, et longo post intervallo, quemadmodum et actus.

Atque hæc Aristoteles de natura voluptatis. Utrum autem summum bonum in voluptate positum sit, necne, ex sententia Aristotelis, cum a nonnullis dubitetur, Franciscus Piccolomineus lib. 9. cap. 17. quinque profert conclusiones; quarum prima est, Summum hominis bonum sine voluptate non reperiri: altera est, Voluptatem non esse essentiam summi boni, nec partem ejus; tertia est, Voluptatem esse comitem, et affectionem summi boni: quarta est, Quoniam affectio maxime juncta est cum eo, cujus est affectio, propterea voluptatem ab Aristotele cum summo bono maxime conjunctam esse:

quinta, Minus recte locutum esse Platonem, dum in Philebo dixit, summum bonum in mistione sapientiæ, et voluptatis esse positum: et capite decimo octavo disputat contra eos, qui censuerunt Aristotelem posuisse essentiam summi boni in voluptate.

IN CAPUT VI.

PRIMO loco continuat materiam: quod expositis iis, quæ pertinent ad virtutes in libris 2. 3. 4. 5. 6. 7. et quæ ad amicitias in libris octavo, nono, et quæ ad voluptates in superioribus proximis capitibus hujus libri: reliquum est, ut disseratur de felicitate ita, ut ejus saltem forma adumbretur, quoniam ea ultimum bonorum humanorum posita est in lib. 1. Itaque repetitis iis, quæ supra dicta sunt, brevior erit oratio.

Secundo repetit id, quod dictum est libro primo, capite quinto, felicitatem non esse habitum virtutis: quia si esset habitus, ejus compos esse posset etiam is, qui in omni vita nihil aliud agat, quam dormiat, et stirpis vitam degat: et qui maximis calamitatibus afficiatur; et ut, ibi quoque dicitur, qui ab actionibus humanis alienus, et otiosus sit. At hæc, quæ conveniunt virtuti, et habitui, non conveniunt felicitati, cujus compotes sunt tantum vigilantes, fortunati, et actuosi. Ergo felicitas non est habitus, seu virtus.

Tertio, repetit id, quod dictum est lib. 1. cap. 7. felicitatem esse actionem.

Quarto repetit id, quod eodem capite dictum est, felicitatem esse actionem propter se; quod, si actus alii quidem sunt necessarii, et propter alia expetendi: alii per se; perspicuum est, felicitatem in eorum numero, qui per se sunt expetendi, non eorum, qui propter aliud, habendam esse. Nullius enim rei felicitas indiget: sed suis bonis contenta est.

Quinto ostendit felicitatem esse actum per se expetendum a virtute proficiscentem, et non a ludo: est enim actio animi ratione utentis ex virtute, ut dictum est eodem capite septimo: nam felicitas cum sit actus, et actus per se expetendus, profecto aut est actus per se expetendus proficiscens a virtute, aut a ludo. At, non est actus proficiscens a ludo. Ergo a virtute. Probat majorem, quod actu per se optandi, et expetendi sunt ii, a quibus nihil præter ipsum actum requiritur, quales videntur esse actiones duorum generum, tum quæ sunt consentaneæ virtuti, cum in rebus honestis, ac bonis agendis versari in rebus per se expetendis numeretur: tum quæ inter ludos, remissionis animorum, et oblectationis caussa sunt institutæ. Non enim propter aliud tales ludos sequuntur. Quod ostendit Philosophus hoc signo, quia detrimento ab iis afficiuntur potius, quam utilitatem capiunt, neque corporum, neque fortunarum

curam habentes. Et ad talem vivendi consuetudinem confugiunt plerique eorum, qui habentur felices. Itaque apud reges, et principes magno sunt in honore, et pretio, qui in hujusmodi vitæ degendæ consuetudine sunt comes, et urbani, cum, quæ illi expetunt, in his sese præbeant suaves, et jucundos; quo genere hominum illi indigent. Probat minorem, afferendo duas conclusiones, quarum prima est, quod, tametsi homines imperio, ac potestate præditi in rebus ludicris totos dies occupati sunt, ex hujusmodi hominum vita fortasse felicitatis argumentum sumi non debet; quod non in principatu, et potentia consistit virtus nec mens, a quibus probi actus, et hoc modo felices proficiscuntur. Altera conclusio est, quod si homines, qui puram, et liberalem voluptatem nunquam gustarunt, ad corporis voluptates confugiunt, non idcirco non oportet existimare has magis esse expetendas. Nam et pueri, quæ apud ipsos in honore sunt, et pretio, arbitrantur esse optima. Probabile est igitur quemadmodum alia pueris, alia viris videntur esse magni pretii: sic alia videri vitiosis hominibus alia bonis viris.

Sexto affert sex conclusiones, quæ probant felicitatem non esse positam in ludis; quarum prima est, quod quæ actio non videtur optima, nec per se expetenda viro bono, virtuteque prædito in ea non est posita felicitas. Sed actio quæ versatur in ludo non videtur optima, nec per se expetenda viro bono virtuteque prædito. Ergo in ea non est posita felicitas. Secunda est, quod, si felicitas consisteret in ludis, omnia ageremus ob ludos. Sed consequens est absurdum ergo et antecedens. Absurdum enim sit, inquit Philosophus, ultimum bonorum esse ludum, et jocum, totamque vitam in negotio conterere, plurimosque labores adire, ac molestias suscipere ludendi ac jocandi caussa, omnia enim fere propter aliud sequimur, et optamus, præterquam vitam felicem: hæc enim omnium bonorum finis est. Res autem serius agere, et laborem sufferre, ac perpeti ludi caussa, stultum videtur, valdeque puerile. Tertia est, quod ludus est propter aliud. At felicitas non est propter aliud: ergo non consistit in ludo. Probat Philosophus hanc rationem auctoritate Anacharsidis Scythæ, qui dicere solebat, ludere probandum videri, ut res serias agas: requieti enim similis ludus est, et quoniam perpetuum laborem ferre non possumus, laxamenti, et requietis indigemus. Non est igitur finis requies. Agendi enim caussa quiescimus, et cessamus. Quarta est, quod ludus est longe inferior rebus seriis. At felicitas non est inferior rebus seriis. ergo felicitas non est posita in ludo. Quinta est, quod felicitas est actio tum partis animi, tum hominis melioris. At ludus non est actio tum partis animi, tum hominis melioris: ergo ludus non est felicitas. Sexta est, quod in eo, quo postremus homo, et mancipium non minus, quam vir optimus, et præstantissimus potiri potest, non consistit felicitas. Sed ludo, et joco, et omnibus corporis voluptati-

bus postremus homo, et mancipium non minus, quam vir optimus, et præstantissimus potiri potest. Ergo in ludo non consistit felicitas.

IN CAPUT VII.

Primo loco tradit felicitatem esse actionem virtutis præstantissimæ: quod si felicitas est actus virtuti consentaneus, probabile est eam præstantissimæ virtuti esse consentaneam.

Secundo docet felicitatem esse actionem optimæ partis: quod sive id, quod in homine est optimum, mens sit, sive aliud quippiam, quod videtur imperare, ac præesse debere natura, rerumque honestarum, ac divinarum in sese notionem continere, sive divinum sit hoc ipsum, sive eorum, quæ in nobis sunt, divinissimum: hujus actus ex propria virtute erit perfecta, et absoluta felicitas.

Tertio observat summam hominis felicitatem esse in contemplatione rerum positam; idque ait superioribus disputationibus et veritati congruere videri; atque ad id probandum pluribus utitur argumentis, quæ inferius a nobis enumerabuntur.

Quarto ponit primum argumentum, quod perfectissimus actus hominis est ultima, et suprema felicitas ejus. At contemplatio est perfectissimus actus hominis: ergo contemplatio est ultima, et suprema felicitas ejus. Declarat Philosophus hanc rationem, quod et eorum, quæ sunt in nobis, mens, cujus actus est contemplatio, quiddam est longe optimum, et omnium, quæ cognosci possunt, ea, quæ mente complectimur, longe sunt optima.

Quinto ponit secundum argumentum, quod actio hominis maxime assidua est perfectissima, et ultima felicitas humana. At contemplatio est actio maxime assidua. Ergo contemplatio est perfectissima, et ultima felicitas humana: nam res assidue contemplari magis, quam quidvis agere possumus.

Sexto ponit tertium argumentum, quod actio, quæ inter bonas est maxime jucunda, est perfectissima, et suprema felicitas. At omnium actionum, quæ virtuti congruunt, eam, quæ ex sapientia est, jucundissimam esse omnes uno ore consentiunt. Ergo actio ex sapientia est perfectissima, et suprema felicitas. Declarat majorem, quia felicitati admistam, et quasi implicatam esse voluptatem viri docti arbitrantur. Declarat minorem, quod videtur sapientia mirabiles quasdam tum sinceritate, dum stabilitate voluptates continere: probabileque est eos, qui sciunt, quam eos, qui quærunt, et quæstiones, ac dubitationes tractant, vitam traducere jucundiorem.

Septimo ponit quartum argumentum, quod actio se ipsa maxime contenta est suprema felicitas humana. At contemplatio est actio se ipsa maxime contenta: ergo contemplatio est suprema felicitas

humana. Declarat minorem, quod eorum sane, quæ ad cultum vitæ necessaria sunt, et sapiens, qui versatur in contemplando, et justus, et reliqui omnes, qui versantur in agendo, indigent. Sed cum hi talibus abunde fuerint instructi; vir justus erga quos, et cum quibus justus actiones obeat, itemque temperans, et fortis, et ceteri desiderabunt, ut vita agendi non videatur prorsus se ipsa esse contenta. At sapiens etiam cum secum erit, res poterit contemplari, tantoque magis, quanto sapientior fuerit: fortasse vero melius, si quos habeat adjutores: veruntamen omnium maxime se ipso contentus est. Unde cognoscitur, vitam contemplandi se ipsa maxime contentam esse.

Octavo ponit quintum argumentum, quod actio propter se maxime expetenda suprema est felicitas humana. At contemplatio est actio propter se maxime expetenda. Ergo contemplatio est suprema felicitas humana. Declarat minorem, quod videtur sola contemplatio, et contemplandi felicitas propter se diligi, si comparetur cum felicitate agendi. Nihil enim ex illa redit præter contemplationem veritatis. Ex iis autem rebus, quæ sub actionem veniunt, aliquid præter actionem aut plus, aut minus consequimur; ut, tametsi felicitas agendi propter se expetenda est, quippe, quæ etiamsi nihil sequeretur præter actionem, nihilominus expetitur: tamen si comparetur cum felicitate contemplandi, maxime propter se est expetenda, videatur quodammodo expetenda esse propter aliud, cum actione acquiri videatur aliquid præter ipsam actionem, aut plus, aut minus, aut actione viri fortis acquiritur victoria, actione viri liberalis acquiritur gloria, actione viri temperantis sedatio affectuum, et de aliis similiter, quod non videtur evenire contemplationi, nisi ex eventu, quatenus sapiens communicat sapientiam suam cum aliis docendo, disputando, et sapientiæ præcepta literis consignando, quod potius pertinere ad exteriorem actionem videtur.

Nono ponit sextum argumentum, quod actio maxime tranquilla, et maxime posita in otio, et quiete, videtur esse summa felicitas. At contemplatio est actio maxime tranquilla. Ergo contemplatio videtur esse summa felicitas. Declarat majorem, quod felicitas in otio videtur esse sita. Versamur enim in rebus gerendis, ut otio fruamur: et bella gerimus, ut in pace vivamus. Declarat minorem, quod ultimus finis videtur esse quies, et otium, magis conveniens contemplationi, quam actioni, et virtutum earum, quæ ad agendum valent, actus aut in civilibus, aut in bellicis rebus positi sunt. Atque eæ, quæ in iis versantur, actiones omnino negotiosæ sunt. Nam bellicæ actiones maxime negotiosæ sunt, etiamsi ad quietem referantur, cum bellum gerendum, atque apparandum suscipiat nemo, ut bellum gerat. Videretur enim plane impurus quidam sicarius, et sceleratus, si cum amicis inimicitias susciperet,

ut prælia committerentur, et cædes fierent, Civiles quoque actiones sunt valde negotiosæ; cum is, qui in Repub. gerenda versatur, præter ipsam Reip. administrandæ curam, atque operam, comparet potentiam, et honores, aut felicitatem, tum sibi, tum civibus a civili diversam, et differentem, id est, positam in contemplatione, quam etiam ut diversam videlicet quærimus tanquam finem supremum, ad quem civilis felicitas videtur esse ordinanda. Dubitant autem viri docti, quod in superiori proximo cap. contex. 6. Philosophus dixit, quietem non esse finem, sed referri ad actionem : hoc autem in loco felicitatem, quæ est finis, consistere in otio, et quiete. Sed eximunt dubitationem, quod duplex est quies, una ante consecutionem finis, cum intermittitur actio, ut postea melius agatur : altera in ipso fine, cum jam consistit actio. Et prima non est finis, cum sit gratia actionis : altera est finis, cum sit tranquilla, et quieta, ac consistens actio, non ordinata ad alium finem.

Decimo, colligendo rationes superiores, concludit actionem contemplandi esse perfectam hominis felicitatem : quod si civiles et bellicæ actiones omnibus iis, quæ virtutibus consentaneæ sunt, actionibus pulchritudine, et magnitudine antecellunt, hæ autem sunt negotiosæ, ut dictum est in sexto argumento: finemque aliquem expetunt, neque propter se sunt expetendæ, mentis vero actio gravitate et studio rerum seriarum videtur præstare ceteris, cum in rerum contemplatione versetur, et præter eam nullum alium finem expetere, ut dictum est in quinto argumento : propriamque voluptatem habere, quæ auget actum, et esse maxime jucunda, ut dictum est in tertio argumento: copiamque bonis omnibus cumulatam, nihilque præterea desiderantem, et liberam cessandi, otiandique facultatem, et occupationem defatigationis expertem, quantum res humanæ ferunt, omninoque esse se ipsa contenta, ut dictum est in quarto argumento: et quæcunque alia viro felici tribuuntur, in hac actione inesse constat, ut sit maxime continua, quemadmodum dictum est in secundo argumento, et præstantissima, quemadmodum in primo: consequens est, ut hæc hominis felicitas sit perfecta, maxime vero, si perfectam vitæ longitudinem adepta fuerit : de qua perfectione, et vitæ longitudine mentionem fecit etiam lib. 1. Ethic. cap. 7. cum in definitione felicitatis posuit vitam perfectam. Nihil enim eorum, quæ sunt felicitatis, inchoatum et imperfectum existit.

Undecimo ostendit, vitam contemplandi esse meliorem, quam humanam, et quam hominis natura ferat: quod, non quatenus homo est, ita vivit: sed quatenus divinum quiddam in eo inest, ut mens: et quanto hæc particula toti, et concreto, seu composito, tanto et ejus actus ei actui præstat, qui alii virtuti consentaneus est. Quare, si mens cum homine comparata divinum quiddam est: vita quoque menti consentanea divina sit, necesse est, si cum humana conferatur.

Duodecimo hortatur ad vitam contemplandi : quod non oportet

nos humana sapere, ac sentire, cum simus homines, neque mortalia, cum mortales, ut quidam manent, sed potius divina, et immortalia, ob divinitatem, et immortalitatem mentis nostræ. Illam autem sententiam reprehendit tribus conclusionibus. Et primum dicit, quod debemus nosipsos, quoad ejus fieri potest, a mortalitate vindicare, atque omnia facere, ut ei nostri parti, quæ in nobis est optima, convenienter vivamus. Nam, etsi mole parva est, potestate tamen, et honoris gradu longe omnibus antecellit. Deinde ponit illas tres conclusiones: quarum prima est, quod id videtur esse unusquisque, quod in eo est præstantissimum. Sed mens est in unoquoque nostrum præstantissima. Ergo unusquisque nostrum est mens. Itaque, cum vivimus secundum mentem, vivimus vitam maxime propriam nobis: et absurdum esset, si quis nostrum non suam, sed alienam vitam expeteret, et sequeretur. Altera conclusio est hujusmodi; Id, quod cuique proprium est natura optimum cuique est, et jucundissimum. At vita, quæ menti convenienter traducitur, est propria hominis secundum naturam. Ergo talis vita optima homini est, et jucundissima. Tertia conclusio est, quod optima et jucundissima vita cujusque est ei felicissima. Sed vita, quæ menti congruenter vivitur, est optima, et jucundissima homini. Ergo etiam felicissima.

IN CAPUT VIII.

Primo loco ponit primam rationem, quæ probat felicitatem agendi esse secundam, et inferiorem felicitate contemplandi: quoniam id quod est humanum, videtur inferius eo, quod superat conditionem humanam. Sed felicitas agendi humana est: actus enim ei convenientes humani sunt; felicitas vero contemplandi est potius divina, quam humana. Ergo felicitas agendi inferior est felicitate contemplandi. Declarat Philosophus minorem, quod quæ proveniunt a vitutibus morum, versantur circa res humanas. Justitiæ enim, et fortitudinis, et aliarum virtutum actibus inter nos fungimur in rebus contrahendis, in necessariis, ac difficilibus, et nostris, et aliorum temporibus variisque actionibus, denique in perturbationibus id, quod decorum est, conservantes. Hæc porro omnia videntur esse humana. Nonnulla autem et a corpore videntur proficisci, multisque in rebus virtus morum cum perturbationibus esse conjuncta. Declarat eandem minorem, quod prudentia cum virtute morum, et virtus morum cum prudentia copulata est: siquidem prudentiæ principia ut consequantur honestum, ex virtutibus morum constant: et, quod recti in virtutibus inest, prudentia moderatur, cumprudentia sit recta ratio, sine qua non est moralis virtus. Præterea cum virtutes morales sint perturbationibus quoque impli-

catæ, in eo etiam, quod ex animo, et corpore conflatum est, inerunt. At ejus, quod compositum est, et concretum, virtutes humanæ sunt. Ergo etiam vita ei consentanea, et felicitas humana est. Mentis vero felicitas sejuncta est, et seperata ab effectibus et actionibus humanis; et idcirco potius divina, quam humana censenda est. Addit Philosophus; De ea hactenus dictum sit: nam subtilius, et pressius de ea disputare majoris negotii est, quam id, quod propositum est.

Secundo ponit alteram rationem: quod quæ felicitas paucioribus indiget, præstantior est ea, quæ pluribus indiget. Sed felicitas contemplandi paucioribus indiget, et agendi pluribus: Ergo illa est præstantior hac. Declarat minorem: quod felicitas contemplandi videtur et externorum bonorum copia parum admodum egere, aut minus, quam ea felicitas, quæ moribus continetur.

Præterea dat Philosophus utrique rebus ad victum necessariis vel peræque opus esse, etiamsi dicat in corpore, et ceteris hujus generis magis elaborare eum, qui se ad Remp. administrandam contulerit, in corpore autem, vel quia magis exerceat corpus, vel quia majorem curam habeat circa corpus, ut circa victum, vestitum, domicilium, et alia hujusmodi: sed putat Philosophus id parum referre, cum ad muneris functiones minime referat: quod liberali pecunia opus sit ad actiones liberales, et justo ad remunerationes, viro forti autem copiis, et potentia, siquidem aliquid suæ virtuti consentaneum effecturus est, et temperanti auctoritate, et licentia rerum, circa quas possit cupiditatem moderari. Quod, si quis diceret videri virtutem in actu interno consistere, etiamsi actus externus fortasse adesse non possit, respondet Philosophus, voluptates hominum esse obscuras sine actionibus externis, multosque simulare se res justas agere velle, etiam eos, qui non sunt justi. Quare, cum quæratur, utrum in virtute præelectio dominetur magis, an actio, dum in utraque consistit: respondet Philosophus, minime quidem illud obscurum esse, quod in utraque perfectio est sita: sed ad actiones multa desiderari, tantoque plura, quanto fuerint majores, et pulchiores. Ei autem, qui res animo cernit, et contemplatur ad actum nullis talibus opus esse: immo vero ea contemplationi rerum propemodum impedimento esse: ut ob hanc caussam Crates suas facultates in mare demiserit: et Democritus hereditatem amplissimam fratribus reliquerit habendam, ipse tantum servaverit, quantum ad peregrinandum satis videretur: et Anaxagoras experegrinatione rediens, cum agros suos incultos aspexisset, exclamaverit, periissem ego, nisi isti periissent. Quatenus autem homo est, et cum pluribus vitæ consuetudine conjungitur, ipsum studere etiam ea quæ virtuti consentanea sunt, agere. Talibus igitur rebus egere, ut cum hominibus versetur, et humaniter vivat.

Tertio ponit tertiam rationem, quod felicitas, et actus similis ac-

tioni, quæ tribuitur mentibus coelestibus, et ipsi Deo, perfectior est ea felicitate, et actione, quæ mentibus coelestibus, et ipsi Deo non tribuetur. At felicitas, et actio contemplandi tribuitur, agendi autem non tribuitur, nisi per quandam similitudinem, et translationem. Ergo illa est perfectior hac. Declarat minorem, quia si actiones virtutum moralium tribuerentur Deo, etiam virtutes morales tribuerentur. Sed non tribuuntur, ut probat Philosophus per inductionem: quod si diis tribueremus actiones justas ridiculi viderentur, contrahentes inter se, et deposita reddentes, et cetera id genus: si fortes, etiam absurdum esset, ut res formidelosas subirent, ac perferrent, et periculum adirent propter honestatem: si liberales, ridiculum quoque videretur, si apud eos esset munus, aut aliquid tale: si temperantes, inepta, et contumeliosa laus illa deorum futura esset, vitiosis cupiditatibus eos carere. Illud conficit Philosophus, si omnia, quæ in actionibus versantur, persequamur, exigua sane, diisque indigna reperiri: et addit, Neminem esse, qui non deos vivere existimet. Ergo et aliquid agere, cum eos non oporteat dormientes fingere, ut Endymionem.

Quare, si ei, qui vivit, adimatur actio, et multo magis effectio, nihil scilicet relinqui præter contemplationem. Itaque Dei actum beatitudine antecellentem in contemplatione positum esse. Et humanorum actuum ut quisque huic simillimus est, ita eum ad felicem vitam constituendam plurimum valere.

Quarto ponit quartam rationem, quod per contemplationem maxime a bestiis differimus. Nam cetera animalia, quæ tali actu orbata sunt, beatitudine quoque excluduntur. Diis autem immortalibus omnis vita beata est: et hominibus, quatenus simulacrum aliquod talis actus habent: reliquorum vero animalium beate vivit nullum, quoniam nulla est eis contemplationis communitas. Addit Philosophus, quod quam longe, lateque funditur contemplatio, tam longe est felicitas: et in quibus magis inest contemplandi assiduitas, ii sunt et feliciores: neque id ex eventu, sed ex contemplatione: quoniam per se magni precii est, magnoque honore decoranda. Concludit Philosophus felicitatem, scilicet summam, esse quandam contemplationem. Addunt Theologi cum Platone, contemplationem summi boni, scilicet Dei Opt. Maximi.

Quinto probat felicitatem contemplandi indigere prosperitate corporis, et rerum externarum: quod non suis ipsa bonis contenta natura est ad contemplandum, sed et corpus valeat, et victus, reliquusque vitæ cultus adiit, oportet.

Sexto probat felicitatem contemplandi non indigere magnis, et multis; et primum utitur ratione, quod plura requiruntur ad actionem moralis virtutis, quam ad contemplationem: sed in illa non requiritur exsuperantia, et id, quod nimium est, sed quædam mensura, et quidam modus. Ergo multo minus in hac. Probatque conse-

quentiam, quia non copia bonis omnibus cumulata in exsuperantia, et in nimio posita est, neque hujus rei judicium, neque actio: et probare etiam videtur, actuosos in actionibus moralis virtutis non indigere multis ad agendum: quod privati, et mediocres homines plerunque melius videntur agere, quam ii, qui sunt in potestatibus constituti, et qui habent exsuperantiam prosperitatis. Privati homines, inquit Philosophus, non minus, quam dynastæ, res æquitati, omnique virtuti consentaneas agere videntur, atque adeo magis. Satis est autem tantum suppetere, quantum postulent honestæ actiones. Erit enim ejus vita beata, qui agat virtuti congruenter. Deinde utitur auctoritate Solonis, et Anaxagoræ, et ostendit, quomodo eorum dicta sint intelligenda: quod fortasse Solon felices non male pronunciabat eos, qui mediocriter bonis externis instructi sunt, et qui res quam potuerint honestissimas gesserunt, temperanterque vixerunt. Fieri enim potest, ut ii, qui bona mediocria tenent, ac possident, agant ea quæ sunt agenda. Scribit Herodotus lib. 1. Solonem interrogatum a Crœso Lydorum Rege, ecquemnam hominum se beatiorem putaret, respondisse, Tellum Atheniensiem, qui in illustri patria natus filios optimos, et ex iis nepotum numerosam turbam vidisset, ceterisque bonis ad vitæ cultum necessariis mediocriter instructus, tandem pro patria ad Eleusinen fortiter pugnans occubuisset. Secundo loco Cleobin et Bitonem, quibus et genus Argivum erat, et victus suppeditabat, ad hæc corpori robur tantum, ut et in certaminibus ambo fortiter victores extiterint: qui cum matrem ad Junonis Argivæ templum curru pervexissent, post epulas in templo obdormientes mane mortui sunt inventi: unde facta est conjectura satius esse homini mori, quam vivere. Anaxagoras quoque non divitem, nec potentem aliquem virum felicem existimasse videtur; quippe qui dixerit, mirum sibi non videri, si is qui revera sit beatus, non habeatur a vulgo beatus, sed absurdus quidam, et ineptus existimetur: vulgus enim ex rebus externis judicat, propterea quod has tantum sensu percipit. Atque his rationibus sapientum opiniones congruere videntur. Addit Philosophus, quod talia quidem habent aliquid, quod ad faciendam fidem valeat: sed cum de iis, quæ sub actionem veniunt, quæritur, ex factis, et vita veritas judicatur. In his enim vis eorum præcipua consistit. Ita autem ea, quæ ante dicta sunt, spectare oportet, ut ad facta, vitamque referamus; et, si cum factis consentiant probanda: sin dissentiant, et discrepent, verba sunt habenda.

Septimo ostendit sapientem esse Deo charissimum, et felicissimum: quod, qui mente agit, et hanc colit, estque optime animo affectus, eum probabile est Deo charissimum esse. Nam, si dii immortales curam habent aliquam rerum humanarum, quemadmodum videntur habere: illud quoque probabile fuerit, eos re omnium optima, sibique maxime cognata delectari, qualis est mens, iisque qui

hanc maxime diligunt, et plurimi faciunt, præmia persolvere, gratiamque referre, ut eorum, quæ ipsis chara sunt, curam habentibus, rectasque, atque honestas actiones obeuntibus, atque exercentibus. At talis est sapiens, et hæc omnia in sapienti inesse maxime, non est obscurum. Ergo sapiens est Deo charissimus, et tanquam Deo charissimum, eundem esse felicissimum verisimile est. Itaque concludendum videtur, sapientem felicissimum esse.

IN CAPUT IX.

In hoc capite docet bonam institutionem multum valere ad acquirendas virtutes: bonas leges requiri ad bonam institutionem, et idcirco oportere civem idoneum esse ad leges ferendas: denique quomodo civis fiat idoneus ad legumlationem.

Primo autem loco tradit, ad felicitatem adipiscendam sermonem scientiæ non esse satis: quoniam finis in rebus agendis non consistit in doctrina; et, quemadmodum in iis, quæ sub actionem veniunt, finis non est unumquodque cernere, et cognoscere, sed agere potius: sic neque virtutem perspectam, et cognitam habere satis est, sed eam habere, eaque uti conandum, aut si qua alia ratione boni evadere possimus. Doctrina enim non sufficit ad virum bonum efficiendum. Quod, si verba per se satis valerent ad bonitatem, virtutemque comparandam, jure

Πολλοὺς ἂν μισθοὺς, καὶ μεγάλους ἔφερον,
Multas mercedes haud tenues, referant.

Ut ait Theognis: atque hæc sibi quenque parare oporteret.

Secundo præcipit sermonem scientiæ nonnullis bene natis juvenibus prodesse, et doctrinam posse ingenuos adolescentes cohortari, et excitare, ingeniumque generosum, et vere honesti studiosum docile ad virtutem reddere, ejusque studio inflammare.

Tertio ostendit, doctrinam non posse multitudinem popularem ad honestatem, et probitatem excitare: quod illa pudore non solet retineri, ac reprimi natura, sed metu potius coerceri: neque se a rebus vitiosis propter turpitudinem abstinere, sed propter supplicium. Aperit autem naturam ipsius multitudinis, quod cum vitam suam perturbatione, et affectu regit: tum suas voluptates, eaque quibus hæ pariuntur, consectatur: dolores eis contrarios fugit: honesti autem, vereque jucundi ne motionem quidem unquam animo depinxit, utpote quod nunquam degustarit. Quare concludit Philosophus nullam rationem corrigere tales homines, et a vitio ad virtutem traducere ullo modo posse: quod fieri non possit, aut certe vix, ut quæ jampridem moribus concepta sunt, oratione deleantur. Præclare autem fortasse nobiscum agatur, si cum omnia nobis suppe-

tant, quibus boni fieri solemus, bonum ingenium, doctrina, institutio, virtutem adipisci possimus.

Quarto exponit communi hominum opinione bonos fieri, alios natura, alios consuetudine, alios doctrina. Ac quod a natura quidem tribuitur in nobis minime situm esse, sed ab aliqua divina caussa profectum inesse in iis, qui re vera sunt fortunati. Verendum autem esse, oratio, et doctrina ne non peræque in omnibus valeant, sed oporteat animum auditoris, ut humum, quæ seminis alendi facultatem habitura est, consuetudine ante subigi, et excoli, ut recte lætetur, recteque oderit: quoniam qui perturbatione vitam dirigit, is nunquam illum, per quem deterreatur, atque avocetur a vitio, patienter auditurus est, nunquam ejus orationem intellecturus: isque, qui ita sit affectus, nullo modo oratione de sua sententia dimoveri potest: omninoque perturbatio non videtur orationi cedere, sed vi esse cogenda. Mores igitur ante quodammodo inesse oportere ad virtutem accommodatos, qui honestum amplectantur, turpitudineque offendantur. Itaque non naturam, nec doctrinam videri esse satis ad bonos efficiendos, sed bonam consuetudinem prodesse.

Quinto explicat necessariam esse legem bene instituentem juvenes, viros, et omnem vitam. Nam de juvenibus ait, difficile esse a juvene directam ad virtutem institutionem consequi, nisi qui in talibus legibus fuerit educatus: quod temperanter, et patienter vivere cum multitudini est injucundum, tum juvenibus maxime: ut educationem, studiaque, ex exercitatione legibus esse descriptas necesse sit, cum res molestæ futuræ non sint adhibita consuetudine. De viris notat, quod fortasse non satis est pueros, et adolescentes, quamdiu in ea ætate sunt, recte educari, diligenterque institui: sed, quoniam corroboratis jam ætatibus, ea, quæ didicerunt, studiose tractare, et persequi, iisque assuefieri oportet, etiam in his opus fuerit legibus, de omni vita observat omnino leges necessarias esse in omni vita traducenda: quod magna pars hominum necessitati potius, quam orationi paret, et pœnis magis, quam honesto commovetur. Cumque homines sint trium generum, aut ingenui, et probe affecti, aut tardiores, aut insanabiles, demonstrat necessarias esse primum admonitiones, et cohortationes, ut ab eis, qui leges ferunt, quemadmodum nonnulli existimant, honesti caussa ad virtutem homines excitentur, et inflammentur, quod probi moribus ausculaturi inprimis sint: deinde castigationes, et pœnas ad inertiam, et negligentiam corrigendam, ut in eos, qui non pareant, quique ad virtutem, et officium inepti sint natura, animadvertatur, et supplicia constituantur: denique exterminationes, et exsilia, atque ultimum supplicium, ut insanabiles exterminentur, ac de Rep. tollantur, ultimoque supplicio, si ita opus sit, afficiantur, quoniam vir bonus, isque qui honesti regula, vitam suam dirigit, orationi ob-

temperaturus est: vitiosus autem, atque improbus quando voluptatem vehementer expetit, castigandus, et coercendus. Atque ob hanc caussam eos inuri dolores dicunt oportere maxime, qui voluptatibus iis quas illi adamant, adversantur.

Sexto cum dictum sit, eum, qui vir bonus futurus est, primum oportere bene esse educatum, et honestis officiis assuefactum: deinde rectis vitæ studiis, atque institutis vitam traducere: postremo neque invitum, neque sua voluntate res malas, ac flagitiosas admittere: atque hæc contingere iis posse, qui mentem aliquam sequuntur vitæ suæ ducem, rectumque ordinem ab ea præscriptum viribus armatum, atque instructum; quærit, quænam institutio satis esse queat ad probitatem, et virtutem adipiscendam, An paterna, An unius alterius viri, An legis. Et primum dicit in paterno jussu nullam satis magnam vim, aut necessitatem inesse. Deinde observat, ne in unius quidem viri alterius jussu esse convenientes vires, et necessitatem, nisi sit Rex, aut Regi similis. Denique aperit legem habere vim ad cogendum valentem, cum sit ratio ab aliqua prudentia, menteque profecta. Atque eos quidem homines in odio esse, qui improborum hominum cupiditatibus, et appetitionibus adversantur, etiamsi id recte faciant: legem vero cum æquum, et bonum præscribit, minime gravem esse.

Septimo observat, cum omnes civitates curare debeant legibus, ut juventus recte educetur, Lacedæmoniorum civitatem solam, et alias admodum paucas hanc diligentiam adhibuisse: plurimas autem hæc neglexisse, in quibus vivit suo quisque arbitratu, Cyclopum more, ut legitur apud Homerum in Odyssea,

Uxorem, et natos privata lege gubernans.

Optimum tamen esse, civium institutionem communiter ab omnibus, et recte procurari, idque efficere posse. Addit Philosophus, si hæc communiter, et publice negligantur, unicuique convenire videri, ut suis liberis, et amicis ad virtutem comparandam operam navet, aut certe hoc animo, et consilio sit, ut navare operam velit. Ex iis autem, quæ dicta sunt, unumquemque hoc efficere posse videri maxime, si legum ferendarum scientiam fuerit consecutus: quoniam, cum institutionis, et disciplinæ publicæ procuratio perspicue legibus continetur, tum ea bona institutio est, quæ bonis continetur.

Octavo agit de convenientia, et differentia publicarum, et privatarum legum, quod primum nihil interest inter eas, dummodo sint bonæ, sive scriptæ sint, ut fere sunt publicæ leges, sive non scriptæ, ut privatæ. Deinde, quemadmodum in Musica traduntur præcepta, sive unus, sive plures instituantur, et in Gymnastica similiter, ceterisque institutionibus, et nihilominus sunt præcepta: sic quamvis privatæ leges, unum, vel admodum paucos instituant, non idcirco tamen minus sunt leges, quam publicæ, quæ plures instituunt,

dummodo bonæ sint. Præterea, tametsi publicæ leges valent, ac vigent in tota civitate, privatæ autem in una domo; tamen hoc non facit, ut privatæ non sint leges, cum habeant similem rationem cum publicis; immo vero magis valent, et vigent propter generis communitatem, et beneficia. Cum autem scriptum sit superius in hoc eodem capite, numero sexto, in familiis privatis paternum jussum nullam satis magnam vim habere, nullamque necessitatem, sed multo minorem, quam habeat lex publica: hoc autem in loco dicatur in familiis privatis paternam orationem, et mores multo magis valere, et vigere, quam faciant leges publicæ, quæ videntur inter se contraria; tollenda dubitatio est, ut dicatur, illud debere intelligi de male institutis familiis, hoc de bene institutis. Inceperunt enim ante amare, suntque ad parendum faciles, flexibilesque natura. Præterea vero etiam singulares, et privatæ institutiones seu leges, quæ magis singularia pertractant, a communibus, et publicis differunt, quæ magis universalia, quemadmodum evenit in arte Medica; universe enim ei, qui febri afflictatur, inedia, et quies utilis est; alicui autem, ut ei, qui sit valde debilis, fortasse inutilis. Et is pugil, qui docendi facultatem habet, fortasse non in eodem pugnæ genere discipulos omnes exercet, sed hunc in hoc, alterum in illo, ex proprio cujusque robore, et corporis natura. Subtilius autem, et limatius tradi singula videntur, si propria, ac privata cura adhibeatur: ita enim magis, quod sibi accommodatum est, consequitur unusquisque.

Monet autem Philosophus, universale applicandum esse ad singulare: quod et medicus, et exercendorum corporum magister, et quivis alius optime singulorum curam, rationemque habuerit, qui genus universum cognoverit: verbi gratia, vel omnibus, vel talibus esse utile: cum rerum communium, atque universarum et dicantur, et sint scientiæ. Addit tamen Philosophus, nihil fortasse prohibere, quominus etiam is, qui sit inscius, uni alicui pulchre consulat, dummodo experiendo; quæ cuique accidant, accurate perspexerit: quemadmodum et nonnulli ipsi sibi medici esse optimi videntur, cum alteri subvenire, atque opitulari non possint: iis enim rebus observatis, quæ sibi prodesse, et quæ obesse soleant, didicerunt, quo potissimum victu, et quibus exercitationibus suam valetudinem tueri possint, ut optime sibi medici facti sint, etiamsi alios curare non possint. Sed consulit Philosophus, ei, qui bonus artifex, et ad res percipiendas, et contemplandas idoneus effici velit, ad genus universum esse progrediendum, atque illo cognoscendo, quoad ejus fieri possit, elaborandum; quoniam in hoc scientias positas esse constat. Et post factam digressionem de universalibus, et singularibus, in quibus videntur inter se differre publicæ, et privatæ leges, tradit fortasse ei, qui vel multos in civitate, vel paucos in familia, cura, et studio velit efficere meliores, operam dandam esse,

ut legum ferendarum scientia præstet, si inest hæc vis in legibus, ut eis boni fieri possimus: quoniam non cujuslibet hominis sit quemvis, et eum, qui propositus, et traditus ei fuerit erudiendus, recte conformare; sed, si cujus sit, profecto scientis sit: quemadmodum in arte Medica, et reliquis, quarum aliquod studium, prudentiaque aliqua est, cernere licet.

Nono quærit, unde, et quonam modo quis legibus ferendis idoneus esse possit, an sit eadem ratio hujus facultatis, et ceterarum artium, ut quemadmodum in ceteris artibus, qui eas exercent, et tractant, doctrinam earum tradunt, medicus enim medetur simul, et docet artem Medicam, et pictor eodem modo, et alii artifices similiter: sic ab iis, qui in Republica gerenda versantur, facultatem legum ferendarum comparare aliquis possit, cum civilis prudentiæ pars esse videatur legum ferendarum facultas.

Decimo ostendit, non eandem esse rationem facultatis legum ferendarum, et reliquarum tum scientiarum, tum facultatum: quod in ceteris eosdem videmus artem, facultatemque agendi tradere, et facultatis munere fungi, ut medicos, et pictores: at Rerumpublicarum administrandarum scientiam docere, ac tradere se profitentur Sophistæ, eorum tamen administrat Rempublicam nemo: sed ii, qui in Republica gerenda versantur.

Undecimo sic argumentari videtur; Qui non habent scientiam in universum, sed potius experientiam, non sunt idonei ad tradendam doctrinam hujus facultatis civilis, et legum ferendarum. Sed qui in Republica gerunda versantur, non habent scientiam in universum, sed vi, et facultate quadam freti, usuque potius, et experientia, quam mentis agitatione, ac ratione hoc agere videri possunt. Ergo non sunt idonei. Addit hoc patere etiam ex eo, quod, si idonei essent, talem doctrinam jam tradidissent. At hoc non fecerunt, neque enim eos scribere, neque dicere de talibus rebus, cum tamen præclarius hoc sit fortasse, quam orationes judiciales, aut conciones scribere, neque vel filios suos, vel ullos alios ex amicis suis ad Remp. gerendam aptos videamus effecisse, cum tamen probabile, et consentaneum sit eos fuisse id facturos, si ulla ratione consequi potuissent: propterea quod neque quidquam civitatibus melius reliquissent, neque aut sibi, aut amicissimis quidquam hac facultate præstantius exoptare possent. Quoniam vero Philosophus ostendit non esse idoneos ad tradendam facultatem legum ferendarum eos, qui unam habent rerum civilium experientiam; idcirco, ne videatur negasse vim ipsius experientiæ, addit, Non parum usum, et exercitationem videri valere: quod alio qui usu Reipublicæ gerendæ, et consuetudine homines ad Rempublicam gerendam compositiores, et aptiores non efficerentur. Quamobrem, qui aliquid de Republica gerenda scire cupiunt, iis experientia videri opus esse.

Duodecimo ostendit, Sophistas non esse idoneos ad tradendam

hanc doctrinam, quamvis eam se tradituros profiteantur, et ab eo longissime abesse, ut ipsam docere possint: quoniam ii, qui nesciunt facultatem civilem, non possunt eam docere. At Sophistae nesciunt facultatem civilem, quid scilicet ea sit, et quibus in rebus versetur. Ergo non possunt eam docere. Probat minorem, quia si eam scirent, non statuerent ipsam esse eandem, atque artem dicendi, vel deteriorem: neque ferre leges esse facile, putarent eis, qui leges omnium opinione comprobatas collegissent, quoniam praestantissimas eligere licere dicunt: cum tamen aliud sit condere leges, et aliud conditas colligere. Praeterea dicit Philosophus, seligere maxime probatas leges esse intelligentiae; et maximum esse recte judicare de rebus civilibus, quod est prudentiae. Sed leges videntur esse opera facultatis civilis, et, qui habet talem facultatem, recte potest judicare de illis, sicut alii artifices de operibus suis, ut Musici de iis, quae ad Musicam pertinent, et pictores de iis, quae ad picturam. Nam, qui cujusque rei non periti sunt, cum de artis operibus recte judicant, tum quibus rebus, aut quomodo ea, quae par est effici, perficiantur, et quae quibus congruant, et conveniant, sciunt: imperiti vero praeclare secum agi putant, si non ignorent, rectene, an perperam opus effectum sit. Quonam igitur pacto aut ad leges ferendas aptus fieri, aut, quae sint optimae, judicare poterit is, qui prius non habeat scientiam civilem, et postea leges condat, sed tantum collegerit gentium leges, ad quas judicandas nondum est idoneus? Nam ne medicinae quidem, inquit Philosophus, satis periti fieri videntur ex commentariorum lectione: sic nec legum periti fieri possunt ex earum collectione. Perstat in eadem similitudine Philosophus, quod, quemadmodum illi commemorare; et tradere conantur non solum curationum genera, sed et quibus remediis aegros sint curaturi, et quomodo medicinam facere oporteat, de cujusque habitudine corporis distincte ac distribute differentes quae quidem usu peritis, et exercitatis prodesse posse credibile est, imperitis autem, atque insciis nequaquam: sic fortasse etiam legum, Rerumquepublicarum genera collecta, eis, qui animo cernere, et judicare possunt, quid bene, quid contra constitutum sit, et quae quibus apta sint, usui esse poterunt; ii autem qui haec sine animi habitu persecuti fuerint, recte judicandi facultatem quidem sibi nunquam comparabunt, nisi forte temere, et aliquo casu; intelligentiores autem fortasse in his poterunt esse. Quare confitetur Philosophus per talem collectionem legum fieri posse homines aptiores ad ipsarum facultatem comprehendendam, quamvis non concedat eam aptam esse ad perfectam scientiam legum comparandam.

Decimotertio declarat propositum suum, ut, quoniam superiores illi legum ferendarum rationem exquirere, atque investigare omiserint, ipse de ea, omnino de omni Reipublicae administrandae forma

[illegible] commentetur, et per eum, quantum in ipse est, tota quæ ad res humanas pertinet, philosophia perfecta sit. Itaque tria proponit pertractanda in conjunctis libris Politicis; Primum ut, si quid præclare hac de re a veteribus singillatim literis proditum est, id persequatur: deinde ex Rerumpublicarum formis undique collectis, quæ res civitatibus, et singulis Rebuspublicis interitum afferant, et quibus de causis aliæ bene, aliæ secus administrentur, exponat. Postremo, ut, qui sit optimus Reipublicæ status, et quibus unamquamque Rempublicam institutis, quibusque legibus, ac moribus temperari conveniat ad id, ut sit optima, planum faciat. Quæ omnia in libris Politicorum pertractantur. Unde luce clarius patet, cum libris Ethicorum conjunctos esse libros Politicorum, et non inter eos interjectos esse libros Oeconomicorum, ut quidam censuerunt.

FINIS.

Londini imprimebat J. F. Dove, in Area quæ est Divi Joannis.

